الكتـــــــــــــاب: التصوف الإسلامي في ميزان الكتاب والسنة المجلد الخامس
اســــــم المؤلـــــف: عبد الله يوسف الشاذلي
اسم المحقـق وغيـره: بدون
بلـــــد النشــــــر: مصر
الناشـــــــــــــر: بدون
رقـــــم الطبعـــــة: بدون
تـــــاريخ النشــــر: بدون
عـــدد الصـــفحات: 402 صفحة

المجلد الخامس
التصوف الإسلامي
في ميزان الكتاب والسنة

الدكتور

عبد الله يوسف الشاذلي

الأستاذ بجامعة الأزهر

الباب الثالث عشر
آداب السلوك من المفهوم إلى التنوع

الفصل الأول

الأدب: المفهوم والضرورة والمتعلقات

بعد أن فرغنا من المدخل، وما تلاه من الانبعاث الباطني الذي ألقى بالسالك في بداية الطريق وعتبته من التوبة، ثم البحث عن شيخ مربي يسلكه عملًا، وما يتبعه من آداب تلزم الشيخ في ذاته، وواجبات عليه لمريديه، ثم ما يجب على المريد من آداب مع شيخه نأتي إلى المرحلة الأولى من مراحل السلوك الحقيقي وهي التحقق بالآداب مع الله، ومع الذات، ومع الآخرين.

وقد رأيت أننا قدمنا الآداب مع الشيخ لصلتها بالمربي فناسب أن نسوقها معه لارتباطها بعملية التربية في حضرة الشيخ والآن نفصل القول في الأدب مفهومًا، ومصدرًا، وضرورة، وتنوعًا، وخدمة وصحبة إلى آخره حسبما يرد في هذا الباب، وأخيرًا نختم بباب يتعلق بالالتزام الصوفي.

والأدب الإنساني إما أن يتعلق باللغة والإبداع والبيان، وإما أن يختص بالصفات والعلاقات، والأخير هو محط حديثنا وإن كنا نشير إلى الأول للتفرقة بينهما من جهة المفهوم، ثم نترك للقلم الحدث عن الأدب الصفاتي لكونه لازمًا للتربية الصوفية، وعنصرًا هامًا فيها.

الدلالات اللغوية والاصطلاحية العامة

اتجهت تلك اللفظة من حيث الوضع اللغوي إلى المراد منها اتجاهًا محددًا، ودلت عليه بوضوح تام، وعدت من الرموز اللغوية التي لم تخرج عن مقصود الواضع، ولم تتجه في دلالتها إلى الشيء ونقيضه كما في ألفاظ أخرى، وكأني بها وهي التي وضعت للالتزام في مجالات معينة قد اتسمت هي به وضعًا، أعني أنها لما دلت في الأصل اللغوي على ضرورة لزوم أوضاع معينة في مجالات محددة التزمت هي دلالة فلم تخرج عن حدودها كي يتطابق الوضع مع غاياته ومراميه،

إذ لا يليق بكلمة تحبذ الالتزام ثم تخرج هي عن ذلك فتتسع دائرتها اللغوية عن أعز أغراضها.

وبالنظر في وضعها نجد أنها دلت بداية على الحسن بصفة عامة سواء كان ماديًا أو معنويًا، فترمي إلى ما هو حسن وجميل وبديع ومحمود من المحسوسات والمعنويات، وإن شعاعها وهو يتجه إلى المحسوس يبدو خافتًا محدودًا على عكس المتجه صوب المعاني.

أما اتجاهها إلى المحسوس المحدد فيظهر في حالة دلالية واحدة يقال فيها أدب أدبًا، وآدب إيدابًا أي عمل مأدبة في عرس أو دعوة ما ودعا الناس إليها، والمأدبة الحسية التي يدعى إليها لا تكون في مناسبة حزينة بل تعد في أزهى المناسبات وأسعدها، وهذا وجه تعلقها بما هو حسن في المحسوسات.

أما المعاني فتدل إما على المعارف واللغة والبيان وإما على الصفات والمحامد من الأفعال، فإن دلت على الأقوال والعلوم والبيان أطلقت أحيانًا فشملت نتاج العقل البشري من سائر العلوم والمعارف ما جد منها وما استظرف، وحينئذ يقال فيها أدب أدبًا، ومنها الأدب وجمعه آداب ويراد به (كل ما ينتجه العقل الإنساني من ضروب المعرفة) عامة، وفي ربط الأدب بالعقل جاء قول الرسول > : **«من لا أدب له لا عقل له»**. وسواء كان الأدب غريزة أو مكتسبًا فإنه يزيد في العقل ويعينه، ويثريه فضلًا ونباهة ورقة وظرفًا، من ثم يقول ابن قتيبة

(إذا أردت أن تكون أديبًا فتفنن في العلوم) فقد نظر ابن قتيبة إلى سعة الدلالة وشمولها لفنون العلم والمعارف.

ومن الدلالات الوضعية ما خصصت إطلاق اللفظة فحصرتها في مجال اللغة وآدابها، فمع أن اللفظة ما زالت تستخدم في المعاني وفي دائرة الأقوال والمعارف إلا أنها حددت بالمجال اللغوي وحده فقالوا في اشتقاقها: أدب أدبًا كان ذا أدب فهو أديب، وجمعه أدباء، وقالوا عن الأديب هو (المتضلع من اللغة والآداب، مثقف

ثقافة عالية) والأدب (علم يحترز به عن الخطأ في كلام العرب لفظًا وخطًا) أو كتابة، وتبعًا لهذا التخصيص فإن علم الأدب يطلق على أصول اللغة، والصرف، والاشتقاق والنحو والمعاني، والبيان والبديع، والعروض والقوافي، والخط، والنظم والنثر، وذلك حسب الاعتبارات المختلفة من وضع اللفظة مفردة، أو في هيئة، أو من حيث الوضوح، أو الوزن والنظم، أو الخط والكتابة، إلى غير ذلك، وإن كنا نلحظ أن كل علم من العلوم اللغوية قد استقل بموضوع ومنهج معينين حتى لم يبق لعلم الأدب إلا الشعر والنثر من جهة الخيال والابتكار والإبداع، ولمراعاة الأسلوب وأنواعه، وأيضًا من حيث ذاتية الأديب، أو واقعيته، وكونه يعالج بأسلوبه قضايا مجتمعه حتى ليكون مرآة لها، وربما وصفوه بأنه مفكر باعتبار الموضوعات المطروحة، وأديب لما يحمل أسلوبه من خصائص أدبية معينة قد حددها أرباب هذا الفن حسب كل عصر، وعند تلك النقطة بالذات يكون الأدب هو المعني بالمستظرف من القول.

والآن نترك الدلالات المتعلقة بالحس، والأخرى المرتبطة بالعلوم والمعارف عامة أو خاصة ونأتي إلى دلالة لفظة أدب على الصفات وهي محط حديثنا ومبتغاه، فنسمعهم يقولون: أدبه: هذبه وراض أخلاقه، وتأدب تهذب، وتأدب به اقتدى، وتأدب عنه تخلق بأخلاقه، وأدبه علمه الدب، وأدب السلطان البلاد أقام العدل وملأها بالقسط، فهذه الاشتقاقات كما رأيت تهتم بالنفس وصفاتها ورياضتها، لذا عرفوا الأدب في ضوئها بأنه (رياضة النفس بالتعليم والتهذيب على ما ينبغي) أو إظهار لما هو كامن في الفطرة والغريزة عند الحاجة والمعاملة.

وهذا النوع من الأدب يحتاج إليه النسب في تثبيته، ويستغني هو عن الحسب والنسب والجاه والمال في رفعة صاحبه، وتقديره بين إخوانه، وهو دليل المروءة، ويدوم ولو فنى غيره من الأغراض والأملاك وبه أوصى الأنبياء أقوامهم، والأولياء مريديهم، والآباء أولادهم، والحكماء تلاميذهم، والخلفاء ذويهم، وهو رأس العلم، والعلم يزينه، وجمال الفتى ولو دنت خلقته، وعز

المرء ولو خذله أهله، ونصرة الرجل ولو عز طالبه، به يزدان الحليم حلمًا، والحكيم منطقًا، والتقي وصلًا، والشجاع عزًا، والفقير غنى، والمحتاج رضا، والمقل سوادًا، والمترب سؤددًا ترمقه العيون، وتغبطه العقول، وترد عليه الوفود، وتسطره الأيام والسنون، ويجله الشيوخ والبنون، إن نطق استفاد منه سامعه، وإن صمت اهتدى بصمته جليسه، وإن حكم خضه لحكمه محكومه، وإن أفتى عجب منه مستفتيه وإن كتب شعت من أدبه سطوره، وبرقت به حروفه، واستحكمت من السامعين معانيه وإن تتلمذوا له كان أدبه قرين علمه تأثيرًا، وإن تتلمذ هو كان أدبه معينًا ومنيرًا، ولما كان كذلك لزم لكل فن أدبًا، كما لزم لكل تلميذ مؤدبًا، ووجب لكل صناعة آدابها كما وجب لكل حرفة صانعها فللجدل والمناظرة أدب، وللقضاة أدب، وللساسة أدب، وللدرس أدب، وللملوك والرئاسات أدب وللوزارة أدب، وللكتاب أدب، وللحجاب أدب، وللإملاء أدب، وللأوصياء أدب، ولأهل الحديث أدب، ولكل ذي علم تخصصي أدب، وللخواص أدب، وللسلوك أدب، وفي كل كتب الكاتبون ودونوا [(1)]، كتبوا بأسماء المقصودين ممن ذكرنا كالقضاة والساسة وغيرهم أو بأسماء المؤلفين الخاصة، فجاءت مدوناتهم تحمل أسماءهم مثل آداب العلامة عضد الدين الايجي وآداب المولى شمس الدين، وآداب المولى أبي الخير، وآداب سنان الدين الكنجي، وآداب القاضي زكريا بن محمد الأنصاري إلى غير ذلك من الآداب التي جاءت لصيقة بأصحابها.

المفهوم واتجاهاته عند القوم:

لما قلنا إن كلمة أدب من جهة الوضع اتجهت إلى المحسوس، وإلى المعارف واللغة والآداب، وإلى الصفات فأننا بعد ذلك إذا نظرنا إلى تناولها عند الصوفية نجد أنهم نحوا بها منحى نفسيًا وصفاتيًا وقصروها على تلك الشعبة من الاختصاص،

(1) راجع : الفيروز أبادي : القاموس المحيط 75، المنجد، 4، أقرب الموارد ج 1، 6 المعجم الوسيط [2 / 10]، كشف الظنون المجلد الأول 44 – 49، المستطرف 29، العقد الفريد [2 / 221] التعريفات للجورجاني : 14، بهجة المجالس [2 / 110].

وجاءت تعريفاتهم وأنواع الآداب عندهم تركز على الصفات والخصال التي ينبغي للسالك أن يتحلى بها، حتى تلك التي تتصل بالمأكل أو المشرب أو الملبس فأنها تحمل طابعًا صفاتيًا بحتًا فضلًا عما سواها من الآداب بعيدة الشبه عن المحسوس.

ومع ارتباط الكلمة بالصفات إلا أنه من خلال تتبعنا للتعريفات نجد أنها إما امتزجت بالأخلاق إلى حد عدم التمايز بينهما، أو تركت للخلق مجاله وسلكت طريقًا مكملًا له.

والذين ربطوا بين الأدب والأخلاق بدأوا من نقطة النفس باعتبارها منبع الفضائل والرذائل فقال عبد الله بن المبارك المتوفى (181 هـ) (قد أكثر الناس في الأدب ونحن نقول هو معرفة النفس) [1]، وإنما لزمت معرفتها لأن إصلاحها وتقويمها متوقف على تلك المعرفة، ومن خبر نفسه أمكن له أن يعرفها الخير ويحثها عليه، ويعرفها الشر ويزجرها عنه على حد قول بعضهم عندما سئل عن أدب النفس [2]، ثم ينتقلون إلى تحديد المراد من الأدب وكونه رديفًا صريحًا للأخلاق فيرى الشيخ محمد بن عبد الله أنه (عبارة عن التحلي بكل فضيلة والتخلي عن كل رذيلة، وكل أدب في الدنيا يرجع إلى ذلك المعنى) [3]، فترى أنه أكد على حصر الأدب في مجال التحلي بالفضائل والتخلي عن أضدادها، وهما جناحا علم الأخلاق ومنهما يتكون، وبهذا الاتجاه يتمسك السهروردي البغدادي، وابن عباد، وابن عجيبة.

فأولهم يصرح بأن (الأدب تهذيب الظاهر والباطن) أو هو (استخراج ما في القوة إلى الفعل) [4]، وبالأدب تتكامل مكارم الأخلاق ولا يفرق بينهما في مجال الاستدلال كما لم يميز بينهما في التعريف والحقيقة، ويعالج تحت

---

(1) الرسالة القشيرية 286 ط دار الخير.
(2) الطوسي : اللمع 195.
(3) ابن عبد الله - الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التيجاني : 41.
(4) عوارف المعارف : 250.

عنوان الأدب مسألة الأخلاق الفطرية والمكتسبة، وهل يمكن تعديل الخلق أولًا مما يقطع بأنه مازج بينهما ممازجة تامة حتى لنعد الاختلاف بينهما عنده من قبيل اللفظ لا الحقيقة.

وابن عباد جعل آداب الظاهر تبعًا لآداب الباطن، والأخيرة أصل ومنبع وهي في نظره (التحلي بمحاسن الأخلاق كلها) [1]، وبها يكون السهروردي وابن عباد جعلا الآداب والأخلاق واردة على كل من الظاهر والباطن معًا، أما ابن عجيبة فعلى الرغم من أنه شاركهما الرأي في كون الأدب والأخلاق بمعنى واحد إلا أنه جعل لقاءهما معًا عند ساحة الظاهر واستبقى الباطن بآدابه (لما يكمن في القلوب من الواردات الإلهية، والأحوال الربانية، والمقامات اليقينية، والعلوم اللدنية، والأسرار القدسية) وهذا الاستبقاء لا نرى إلا أنه يختص بالسالك بعد أن يصير حاله الباطني ممتلئًا بتلك الأسرار، أي بعد أن يجتاز مرحلة البداية، أما هذه فإن أدب الباطن وطباعه والظاهر وأخلاقه تكون كلها متوجهة إلى التهذيب والترويض والإصلاح، والتحلي والتخلي، ثم بعد أن يجتاز المريد مرحلة البداية ويصفو القلب تتوالى عليه الموارد والمنح والمواهب، ويحتفظ الظاهر بمكارم الأخلاق وحسن الأدب، ويكون ظاهره عنوانًا على باطنه، لذا نراه يقول أدب الظاهر (هو ما يظهر على الجوارح من الآداب المرضية، والأخلاق السنية، والأعمال الزكية) وحقيقته (حفظ الحواس، وضبط الأنفاس) في الأوقات، وأيضًا (هو تهذيب النفس وتصريفها في أنواع المصالح [2]. وبذا يكون للمريد حالتان: الأولى يتلقى فيها الباطن ويتجمل فيها الظاهر بالدب والخلق، أما الثانية فحين يصفو الباطن يتفرغ للواردات، ويظل الظاهر مشغولًا بالآداب المرضية والأخلاق الزكية إلى آخره.

---

(1) ابن عباد على متن الحكم 50.
(2) ابن عجيبة – الفتوحات الإلهية : 161.

وهناك فريق فصل بين الأدب والأخلاق، ومنهم ابن عطاء الأدمي في قوله (الأدب الوقوف مع المستحسنات) [1]، أو هو (كمال الأشياء) [2]. كما لا لا يصفو إلا للأنبياء والصديقين، وحقيقته عند القشيري (اجتماع خصال الخير، فالأديب هو الذي اجتمعت فيه خصال الخير ومنه المأدبة اسم للمجمع) [3]، وأغلب الصوفية يفرقون بين المجالين. ويبدوا أن الفريق القائل بالتمييز بينهما أقرب إلى الصواب، لأن الأخلاق سجية أو فطرية أو مكتسبة تتصل ضرورة بالجوانب النفسية الكبرى، أما الأدب فجله مستحسنات وكمالات تضاف إلى الفضائل الخلقية لتحقق غايات أتم وأفضل من حيث السمو في السلوك، والرقي في الذات المتحققة بهما.

ويظهر هذا من خلال حديث الصوفية، والفلاسفة، ورجال التربية، فإن رجال الطريق كغيرهم يتناولون الأخلاق بفضائلها مستقلة بالإجمال، يضعونها تحت بند المقامات كالصبر، والشكر، والتواضع، والرضا، إلى آخر ما سيرد في كتابنا عن النفس الإنسانية إن شاء الله، أما الأدب فيساق لديهم تحت أبواب مستقلة، يذكرون منها آداب الطهارة وغيرها من العبادات، وآداب العادات كالمأكل والمشرب والملبس، والجلوس والسفر، والخدمة وآداب الإخوان والصحبة، وبالنظر في مفردات كل يتضح التمايز بين المجالين.

وكذلك فإنه من جهة الواقع العام نجد أن الأدب يسبق مرحلة التكليف الخلقي، كما هو الحال عند تربية الأطفال وتأديبهم، حيث يعمد المربون إلى أن يغرسوا في نفوس الأبناء أو التلاميذ آدابًا تتناسب مع سنهم، وقد لا يكون منها جل الفضائل الخلقية التي ترد في مرحلة لاحقة، ومع أننا نعود الأطفال آدابًا تتناسب

(1) الرسالة القشيرية : 285 تحقيق معروف رزيق، أبو الخير ط دار الخير.
(2) الطوسي : اللمع : 195.
(3) الرسالة : 284.

سنهم دون فضائل تحتاج إلى مؤهلات إدراكية وبدنية معينة لكننا نهيئهم لها في مرحلة سابقة كي يقوموا بها مستقبلاً، وعلى سبيل المثال فالعدل فضيلة تحتاج إلى قوى إدراكية تمييزية وترجيحية فائقة ليس الطفل مهيئًا لها إلا أن المربين يعدون الطفل لمثل هذه الفضائل من خلال علاقتهم بزملائهم، وتدريب قواهم على إدراك العدل وتحقيقه.

هذا بالنسبة للواقع العام أما واقع التربية الصوفية وهي التي غالبًا ما تبدأ بعد مرحلة التكليف فإن الخطين يسيران معًا، فهناك المجاهدة النفسية وما يلزمها من مقامات وصمت، وسهر، وخلوة ولزوم شيخ يبصر السالك بما يلزمه، وجماعة وصحبة يقتدي بهم اللاحق والقاصد للتهذيب، وهناك في الوقت ذاته لزوم الأدب مع الشيخ، والأدب في السهر، ومع الجوع، وفي المسجد، والجلوس ومع الإخوان، والمهمتان تسيران في اتجاه واحد لتحقيق غايات سلوكية عليا كالتهذيب والترويض وأهداف عرفانية أسمى كالوصول والقرب، والمنح، والموارد، والمواهب، والأسرار وغيرها من الموارد الربانية، نعم قد يشترك الخطان في بعض النقاط لكن الغالبية العظمى من المسائل تظل متمايزة تندرج طائفة منها تحت الأخلاق والأخرى تحت مظلة الأدب.

وإذا ترجح التمييز هنا إلا أنه لا يحقق الفرقة بينهما في ذات السالك بحيث يمكننا أن نقول عن مريد ما إنه ذو أخلاق وليس بمؤدب أو العكس، وعلى ذلك فالأخلاق والأدب يجتمعان في الذات حتى أننا لنعد كل خلوق أديب، وكل أديب خلوق، وإنما اجتمعا على هذا الشكل لأن الذات الموصوفة بالخلق الحسن والأدب الكامل واحدة، وتنوع المفاهيم والحقائق والمسائل لا يؤدي إلى انقسامها بل تظل الذات واحدة حاوية لحقائق مختلفة المفاهيم، ولمسائل متعددة الانتماء، وقد تجمع الذات الحقيقة وضدها إدراكًا دون أن تكون هي كذلك متناقضة، هذا وبالنسبة لموضوع التربية الصوفية يلزم التأكيد على ضرورة اتصاف السالك بكل من الأخلاق العليا والأدب الفائق ومن ثم جاء من بين تعريفات التصوف أنه كله خلق، أو هو

الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني، كما قالوا عنه إنه كله أدب، مما يقطع عندهم بضرورة الإنصاف بكل.

وما دام أمر الأخلاق والأدب على هذا النحو الضروري للمريد السالك بداية ونهاية فإنه من اللازم أن نشير إلى أن الآداب ثمرة من ثمار الأخلاق، لذا اعتبرها الفريق المميز بينهما عبارة عن المستحسنات، والكمالات حسبما ورد في تعريف ابن عطاء الأدمي والذي يليه، وإن كنا نؤكد على إن الفروق في الدرجة الحكمية عند الصوفية لا يعني إمكان الترك والاستغناء، واحتمال التهاون أو التسامح بل الكل في نظرهم من جهة الاتصاف واحد وإن تنوع حكمه، وإذا رفضوا الترخص في العبادات فكذلك لا يقبلون التهاون في الصفات والعادات وإن تفاوتت درجة الحكم فيها، وذلك من أجل تحقيق غاياتهم العليا التي لا تقبل تهاونًا ما.

مصادر الأدب:

من أين نستقي أدبنا؟ هل من الشرع والدين؟ أو من محسنات العقل؟ أو من العرف والجماعة؟ حول هذه النقطة ركز الصوفية اهتمامهم، ولم يفتهم أن يوضحوا مصدر الآداب عندهم، وبما أنهم يهدفون من وراء تربيتهم الوصول إلى الله سبحانه، وأن طريقهم ورياضتهم بنيت على السلوك الشرعي كما بينا في فصل المنهج في المجلد الثاني فإنه من البين والحال هذه أن تبنى آدابهم وتنبع من الدين ذاته، ويستهلون هذا بأدلة على فضل الأدب وقيمته مثل قوله تعالى ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ** ﴾ [التحريم: 6]. قال ابن عباس(فقهوهم وأدبوهم) وعن آداب الحضرة يقول الله عن نبيه > ﴿ **مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى** ﴾ [النَّجم: 17]. فرأوا أنها تعني ضمن ما تعني آداب الحضرة ويسوقون في الحث على الأدب أحاديث كثيرة: منها قوله صلوات الله

وسلامه عليه: **«إن الله عز وجل أدبني فأحسن أدبي»** أو: **«أدبني ربي فأحسن تأديبي»** [1].

وروى الديلمي في مسند الفردوس أن رسول الله > قال: **«حسن الأدب من الإيمان»** [2]، وأدب النبي > غلامًا كانت يده تطيش في الصفحة فقال له: **«يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك»** وقال لآخر تحدث قبل الكبار: **«كبر الكبر»** وألزم الجميع أن يرحموا الصغير ويوقروا الكبير، واستحيا من عثمان عند دخوله فجلس مستويًا، إلى غير ذلك من الآداب التي تعلقت بغض البصر وعدم رفع الصوت، والمشي بالهوينى لا بالخيلاء أو التبختر، ومراعاة الأسرار، وحفظ الحرمات والوصية بالجار وغيرها مما هو في كتاب الله وسنة رسوله >.

ولم يكتف الصوفية بسوق تلك الأدلة بل صرحوا بربط الدب بأوامر الله وبنواهيه، فها هو سعيد بن المسيب يقول (من لم يعرف ما لله تعالى عليه في نفسه ولم يتأدب بأمره ونهيه كان من الأدب في عزلة) [3]، أما من تأدب بأدب الله واستعان به سبحانه على أمره وصبر على ذلك وصل إليه وصار من أهل محبته عند أبي علي الدقاق ويحيى بن معاذ الرازي، وسهل بن عبد الله التستري [4].

والمصدر الثاني للآداب بعد الله سبحانه وتعالى هو سنة النبي > ومتابعته في أحواله كلها وذلك لأنه > مجمع الآداب كلها ظاهرًا وباطنًا، ومنه تتلقى، ومن ألزم نفسه آداب سنته (نور الله قلبه بنور

---

(1) رواه ابن السمعاني في أدب الإملاء عن ابن مسعود : شرح الجامع الصغير [2 / 21].
(2) شرح الجامع الصغير [2 / 422].
(3) اللمع : 194.
(4) عوارف المعارف : 252، الرسالة : 285، واللمع : 195.

المعرفة) ومتابعته في أوامره وأفعاله وأخلاقه والتأدب بآدابه أشرف المقامات على حد ما ذهب إليه كل من الغزالي وابن عطاء الأدمي [1].

ومن مجموع الأوامر الإلهية في كتاب الله وسنة النبي > تتكون الشريعة بأحكامها وآدابها لذا جعلها الصوفية مصدرًا ثالثًا لآدابهم، فمن الشريعة ومن العلم المبني عليها تستقي الآداب وتلتزم، من ثم كان أدب الشريعة (حلية الظاهر) عند أبي الحسين النوري، ولا يبلغ أحد إلى حالة شريعة (إلا بملازمة الموافقة، ومعانقة الأدب) كما ذكر أبو عبد الرحمن السلمي.

والنصان معًا يؤديان إلى أن الأحوال الباطنية الشريفة والسنية، وجمال الظاهر كلها مرتبطة بآداب الشريعة، ولم يكتفوا بذلك بل رتبوا الإيمان والتوحيد والشريعة والآداب في درجات إيجابية متعاقبة في قول الجلاجلي البصري (التوحيد موجب يوجب الإيمان، فمن لا شريعة له لا إيمان له ولا توحيد، والشريعة موجب يوجب الأدب فمن لا أدب له فلا شريعة ولا إيمان ولا توحيد).

والسالك الذي تحلى بالآداب، ولزم الموافقة، وكان مؤمنًا موحدًا، موافقًا للشريعة ملتزمًا بآدابها هو الذي يقتدي به إذ من تأدب بآداب الشريعة تأدب به متبعوه، ومن تهاون بها هلك وأهلك حسبما نبه مظفرًا لقرمسيني [2]، وبذا ترتبت درجات اليقين التوحيدي على مجموع الأمور الأربعة السابقة وتوقف الوصول إلى الله على تأديب الظاهر، وعلى الموافقة، كما صحت التربية بالاقتداء والمشيخة عند من لزم آداب الشريعة وإلا كان الهلاك للشيخ والمريد معًا. ولما ربطوا بين الأدب والشريعة فقد ألزموا المريد بداهة العلم بالشريعة إذ لا تعرف الآداب ولا تؤخذ

---

(1) روضة الطالبين 110، طبقات الأولياء لابن الملقن 60.
(2) راجع اللمع، 252 القرطبي : يوسف بهجة المجالس [1 / 110 – 111]، والرسالة 284، وعوارف المعارف 252، وطبقات السلمي 91، 97.

إلا بـه، فعلـى المريـد معرفـة الشـريعة بآدابهـا وفرائضـها عنـد معتمـر بـن سـليمان، وعنـد الماوردي، أما المحاسبي فيقول (اطلب الأدب في بساتين العلم الشرعي)، ولا عبـرة بـأدب باطني ينقضه ظاهر من علوم الشريعة عنده أيضًا، ويختم إبراهيم ابن شيبان القرمسيني قائلًا (تعلم العلم لآداب الظاهر، واستعمل الورع لآداب الباطن، وإياك أن يشغلك عن الله شاغل) [1]، أرأيت كيف كانت الشريعة مصدرًا صريحًا لآدابهم.

وأخيرًا فإن الحكيم الذي لزم أمر الله، وسنة نبيه >، ووافق الشريعة قولًا وعملًا هو الذي يصح أن يكون مصدرًا لتأديب المريدين، وإلى هذا أشار مظفر القرمسيني في قوله: (من لم يأخذ الأدب عن حكيم لم يتأدب به مريد) [2]. وإلى هنا نقف مدركين أن مصادر الآداب أربعة: الله جل جلاله في كتابه، والنبي > في سنته، والشريعة في أحكامها، والحكيم الذي تربى على آداب ملتزمة، ويمكن أن نضيف مصدرًا خامسًا هو الحس الطبيعي فإن الشعراني في نص طويل كشف لنا عن هذا المصدر، ورأى أن المريد تكمن فيه الآداب وأن الله سبحانه بث في كل روح جميع ما يتعلق بصاحبها من المحامد والمذام، وحكم المريد في ذلك حكم النواة التي تكمن فيها النخلة، ومهمة الشيخ استخراج ما هو كامن إلى الظهور، وتربية ذلك لدى المريد ظاهرًا وباطنًا [3].

ضرورة الأدب:

بعد أن اتضح تعريف الأدب ومصدره نأتي إلى قيمته في التربية الصوفية، وكونه ضرورة هامة من أجل تحقيق أهدافها، وعلى ما يبدو من أقوالهم فإنهم

(1) بهجة المجالس : 110 – 11، أدب الدنيا والدين : 41، رسالة المسترشدين : 41، 133، ابن الملقن : طبقات الأولياء : 22.
(2) ابن الملقن : طبقات الأولياء : 372.
(3) الأنوار القدسية : 51.

يتفقون مع غيرهم على كون الأدب مفتاحًا لباب السلوك، وأنه أهم ما يبادر به اللبيب في شرخ شبابه إن أراد تحصيلاً للعلم بالمعنى العام وإلى اعتباره هامًا أشار إليه ابن عجيبة الحسني من الصوفية، وابن جماعة الكناني من المهتمين بالتربية الإسلامية عامة.

وولوج الباب، أو استعمال مفتاح الأدب كما جاء في عبارة ابن عجيبة، أو المبادرة من الفهم الأريب حسبما أكد ابن جماعة ليس أمرًا اختياريًا أو استحبابيًا بل هو شرط لسلوك طريق القوم بحيث لا يصح السلوك إلا بعد أن يعلم المريد آدابهم في ظاهرهم وباطنهم ويعتبرون التأدب بالآداب المرضية من أعظم الوسائل على درب التربية الصوفية، وإلى هذا التأكيد على الشرطية أشار السهروردي وابن عجيبة [1].

ويتفق العقلاء على ضرورة تلك الشرطية، ولزوم الأدب في جميع الأمور الدينية والدنيوية فما من مقامات الخلق إلا وله أدب، ويتوسع الهجويري فيرى أن المسلم والكافر، والموحد والملحد، والسني والمبتدع متفقون على ضرورة وأهمية حسن الأدب في المعاملات، وأنه لا يثبت أي رسم في العالم بدون استعمال الأدب، وإذا لزم لدى من سبق وغيرهم فإنه من باب أولى يجله الصوفية ويعتبرونه سند الفقراء وزين الأغنياء، وأن ضرورته لا تخلو منها مرحلة سلوكية ما، فهو مع المريد في بدايته، ومع السالك في مجاهداته، ومع العارف في حقائقه ومكاشفاته، ويصل الحد بعبد الله بن المبارك إلى أن يشبه الأدب ولزومه للعارف بالتوبة للمستأنف [2]، وحول تلك الضرورة جاءت أقوال الهجويري، وأبي عثمان الحيري، وأبي نصر الطوسي، والقطب الرفاعي

(1) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية : 8، ابن جماعة : أدب العالم والمتعلم : 10.
(2) انظر : كشف المحجوب [2 / 580]، طبقات السلمي : 40، واللمع : 195، وطبقات الأولياء 95، والرسالة القشيرية : 286.

ويسبقهم إلى ذلك عبد الله بن المبارك.

ولما كان الأدب بابًا، وشرطًا، وضرورة عامة وخاصة، وسبق أن قلنا إن العلم لازم لسلوك المريد كذلك فأيهما مقدم، وأيهما يعلو؟

لا نجد في الإجابة على هذا السؤال بشطريه أبرع من عبارة يوسف بن الحسين الذي رتب فيها السلوك من بدايته إلى نهايته ترتيبًا يبين مكانة الأدب ومنزلته، ويقيم عليها ما سواها يقول (بالأدب يفهم العلم، وبالعلم يصح العمل، وبالعمل تنال الحكمة، وبالحكمة يقام الزهد، وبالزهد تترك الدنيا، وبترك الدنيا يرغب في الآخرة، وبالرغبة في الآخرة تنال الرتبة عند الله) [1]. والنص من الوضوح بما لا يدع مجالًا للشك أو الريبة في كون الأدب هو الأساس الذي يشيد عليه صرح البناء السلوكي حتى غايته، وإذا كان أساسًا فباب واحد منه أحب من سبعين بابًا من العلم، ونحن نحتاج إلى قليل من الأدب أشد من احتياجنا إلى كثير من العلم، ونصح مالك الشافعي أن يجعل علمه ملحًا وأدبه دقيقًا [2]، كي تتحقق فائدة التغذية منهما.

ومعالجة العلم تتم بالدرس والتحصيل والملازمة أما التحقق بالأدب فيتم بقهر النفس وإرغامها عليه وذلك لأن (النفس مجبولة على سوء الأدب والعبد مأمور بملازمة الأدب، والنفس تجري بطبعها في ميدان المخالفة والعبد يردها بجهده عن سوء المطالبة) والقهر والإرغام يختلفان من شخص إلى شخص حسب حال النفس صفاء وكدرًا، فأهل الصفاء تقل مجاهدتهم لأنفسهم، وغيرهم تزداد وتصعب، ولكن من ظفر في النهاية وألزمها حدود الأدب (تزكت نفسه، وطهر نفسه

(1) عوارف المعارف : 251، والسلمي : 44.
(2) أدب العالم والمتعلم : 2، 3، وشرح ابن عباد على متن الحكم : 50، الشعراني : الأنوار القدسية : 58.

وظهر على ظاهره أنوار ذلك، فتكون حركات ظاهره وباطنه مزمومة بزمام الأدب) [1]، وأمر المجاهدة في الأدب كما قلنا يختلف حسب حال السالك فمنهم من تستمر مجاهدته السنتين ثم السنتين، وربما استغرقت ثمانية عشر عامًا من مجموع صحبة عبد الرحمن بن القاسم لمالك والتي بلغت عشرين عامًا.

وبعد أن يبذل السالك قصارى جهده في تأديب نفسه وزمها وتطهيرها وتهذيبها يتأهل بعد ذلك لأن يرتاد الطريق بدون عقبات، ويأخذ في الطاعة والعبادة مع الإخلاص والصدق فيصل بأدبه في طاعته إلى الله مثلما نصحنا أبو علي الدقاق، ويبلغ المريد به ما يبتغيه من قرب ووصال وكرامة وأنس وانبساط ومشاهدة فلا عجب والأدب على هذا النحو تحقيقًا لغايات الصوفية أن يقولوا على لسان أبي حفص النيسابوري (التصوف كله أدب، لكل وقت أدب، ولكل حال أدب، ولكل مقام أدب فمن لزم الآداب بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، مردود من حيث يظن القبول) [2]، وقد شهد ابن عطاء الأدمي وابن عباد، وابن عجيبة، وعلى بن محمد المزين وغيرهم بأن الغايات العليا السابقة منوطة بآداب الظاهر والباطن والأوقات والأحوال.

من ساء أدبه انقطع وصله.

الأدب ضرورة وحلية ومفتاح كما قلنا فهل يجتاز الباب باندفاع وقوة حتى ولو تخلى عن اللطف الأدب؟ إن اقتحام الطريق السلوكي يحتاج إلى عزيمة وهمة وإرادة وفتوة، ومعها كلها تنافس وتسابق ومع ذلك فكل تلك الدوافع وسمو غاياتها لا تشفع للداخلين إن هم وصفوا بسوء الأدب في الدخول أو السير، ومهما كانت

(1) شرح ابن عباد على متن الحكم 51، وأدب العالم والمتعلم 2، والأنوار القدسية 8.
(2) محمد بن عبد الله، الفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التيجاني 41، الرسالة 84، طبقات السلمي 63، شهاب الدين الأبشيهي : المستطرف 29، الفتوحات الإلهية 167، ابن عباد علي الحكم 50.

الرغبة عارمة، والغاية واضحة فإنه لا يؤذن لمن فقد الأدب أو أساءه بالدخول من الأعتاب، وتلك حقيقة يقررها ابن عجيبة الحسني، والشيخ بقاء بن بطو المتوفى قريبًا من (353 هـ) وأبو عبد الله القرشي المتوفى بعد (320 هـ).

ويقف أولهم بالمرصاد أمام الباب ليمنع منعًا باتًا كل من يسيء الأدب من الدخول، وينادي على جميع الطالبين (من لا آداب له لا دخول له) وبجانبه يعلن ابن بطو، والقرشي بهدوء تام أن كل مريد لا يقوم بآداب أهل البداية (لا يستقيم له مقام أهل النهاية) وليست العبرة بالأدب على أي نحو كان بل المراد اللطف في الأدب، ومن لم يتصف بلطف الأدب في الدخول (لم يدرك مطلوبه منها) [1]، لقد ترصد الثلاثة الداخلين ليعلنوا عليهم بأنه لا دخول بدون أدب لأن الغاية مرتبطة به ولا تتحقق بدونه.

وحتى لو تسرب سالك واجتاز الباب في غفلة من ابن عجيبة، ولم يستجب لهدوء ونصائح من معه فإن فريقًا آخر من الصوفية قد انتشروا على طول الساحة يفتشون في السائرين ويفحصون صفاتهم وآدابهم، ويتسمعون أخبارهم وعلاقاتهم وتصرفاتهم فإن وجدوهم قد أساءوا الأدب وترخصوا فيه ردهم ذو النون المصري (245 هـ) من حيث جاءوا، وربما يكون المريد قد اجتاز بعض المراحل السلوكية إلا أنه نظرًا لأن كل مرحلة لها آدابها فقد يحدث ألا يكون المريد قد تأهل بالآداب للمرحلة التي وصل إليها، أو أساء فيها الأدب الخاص بها، أو تدلل أو انبسط عندئذ يرده أبو علي الروزباري (322 هـ) إلى مرحلة سابقة فإن هو تأدب أقيم بها وإلا رد إلى التي قبلها حتى يخرج من الباب، وقد يهبط إلى مستوى أدنى من المستوى الإنساني ذاته، ويعبر هذا الصوفي عن تلك المتابعة

(1) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية 8، الشعراني، الطبقات الكبرى 125، المقري، نفح الطيب [2 / 348].

قائلًا: (ترك الأدب موجب للطرد، فمن أساء الأدب على البساط رد إلى الباب، من أساء الأدب على الباب، رد إلى سياسة الدواب) [1]، وارتضى ابن عجيبة عبارة الروزباري واستحسنها.

ولكن هل تمر عملية الطرد بدون عقوبة أو أن السالك الذي أساء الأدب تلحقه عقوبات متتالية وحسب نوع الأدب الذي أساء فيه؟

إن الثابت من كلام القوم أن الطرد ليس سلبيًا بل تصحبه عقوبة مع الطرد، أو بدونه للابتلاء والتمحيص كي يعود إلى لطف الأدب، أما العقوبة مع الطرد فقد تصل إلى فقدان لذة الطاعة، أو تركها تدريجيًا عند ابن المبارك (181 هـ) في قوله (من تهاون بالأدب عوقب بحرمان السنن، ومن تهاون بالسنن عوقب بحرمان الفرائض، ومن تهاون بالفرائض عوقب بحرمان المعرفة) وإن أساء المريد أدب الوقت الذي هو فيه من ليل أو نهار تحول (الوقت إلى مقت) عند أبي الحسين النوري (295 هـ) وتكون العقوبة مناسبة لنوع الأدب فإن أساء الأدب ظاهرًا عوقب ظاهرًا، وإن أساء باطنًا انصب العقاب على الباطن حسبما نبه الغزالي (505 هـ) [2].

وأحيانًا تؤجل العقوبة فيظن العبد أن ما هو فيه ليس بسوء أدب وإلا لعجلت له العقوبة، ويصحح ابن عطاء الله السكندري هذا الظن ويجليه قائلًا في حكمه (من جهل المريد إن يسيء الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول لو كان هذا سوء أدب لقطع الإمداد وأوجب الإبعاد، فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر، ولو لم يكن إلا منع المزيد – لكفى – وقد يقام مقام البعد وهو لا يدري، ولو لم يكن إلا أن يخليك وما تزيد – لكفى-) ويشرح ابن عباد فيبين أن العقوبة قد تكون معجلة

(1) الشعراني : الأنوار القدسية 58، عوارف المعارف 253، والفتوحات الإلهية.
(2) شرح ابن عباد علي الحكم 50، روضة الطالبين 109.

أو مؤجلة، وهي إما جلية أو خفيفة، والجلية المعجلة كالعذاب وتكون لأهل الخطايا والذنوب، ومن أمثلة الخفية المعجلة أو المؤجلة وجود الحجاب أو قطع المدد عنه أو عدم زيادته في حاله [1]، أو نقصانه عما هو عليه إلى غير ذلك من فقدان العطايا والمنح.

ومن خلال أقوال المحاسبي (243 هـ) والجنيد المتوفي (297 هـ) وابن عطاء الآدمي (309 هـ) وخير النساج (322 هـ) يتضح لنا أن الصوفية لم يتناولوا سلبية الأدب من جهة وصفية فحسب بل اعتبروا إساءة الآداب مرضًا يجب أن يبحثوا عن جذوره، ويكشفوا عنه للمريدين كي يهذبوا أنفسهم بأنفسهم، واتضح لرجال الطريق من العارفين أن سوء الأدب راجع إلى تأبي النفس وجموحها، وهواها، وإلى طغيانها وغفلاتها وإلى جنوح القلب عن اليقظة والحضور، أو تعود إلى الرعونة وإظهار الدعوى، وانبساط العبد وإدلاله في مواقف الهيبة مثلًا، أو التهاون بالآداب واستحقارها [2]، إلى غير ذلك من الأسباب النفسية والقلبية نعوذ بالله من سوء الأدب وما يجر إليه.

تنوع الآداب واعتباراته:

أينما سرت وتحركت، أو عاملت ونطقت، أو جلست وتكلمت، أو تقيظت وصمت، أو حتى نمت وغفوت، وكذا إن أكلت أو شربت، أو لبست أو تعريت فإن الأدب يلازمك في كل حالة، وهو في الملازمة ليس أدبًا واحدًا بل لكل حالة أو هيئة أو فكرة أو حادثة أدب يخصها. وعلى ذلك فهناك آداب باعتبار تنوع الأشياء في حد ذاتها، بحيث يكون للناس آداب تليق بهم وأبرزها (حفظ المروءة) وللدين آدابه وتتجلى في (حفظ السنة) وللعواطف والمحبة آداب أسماها (حفظ الحرمة) [3].

---

(1) ابن عباد علي الحكم: 49.
(2) المحاسبي: رسالة المسترشدين تحقيق أبو غدة 102.
(3) عوارف المعارف 252، طبقات الأولياء 60، 197، وابن عباد علي الحكم 51.

ويرى الهجويري صاحب هذا التنويع أن الثلاثة تترتب على بعضها ترتبًا شبه لزومي، لأن من له مروءة دفعته مروءته لحفظ السنة، وأداه حفظ السنة إلى مراعاة الحرمة، ومن لا مروءة له فلا حفظ لمن بعدها، ثم إن المروءة التي اعتبرها الهجويري أدبًا للناس لا تقتصر على العلاقات بين البشر وإنما تتعداها إلى ما سواهم من الصلة بين البشر والحيوانات وبينهم وبين النباتات، ومروءة المخلوقين تدفعهم إلى البحث في خبايا الأرض، والأحاديث التي فضلت آداب المعاملة مع الحيوانات غير المفترسة، ومع النباتات كثيرة مشهورة، فكلنا يعلم حديث: **«دخلت امرأة النار في هرة حبستها فلا هي أطعمتها ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض»** وآخر وضح لنا أن رجلًا دخل الجنة في كلب يلهث فخلع خفه وسقاه إلى غير ذلك.

وننتقل من التنوع باعتبار الأشياء إلى التنوع باعتبار الذوات البشرية أنفسهم حيث يبين لنا أبو النجيب السهروردي أن الناس في آدابهم على ثلاث طبقات كل طبقة لها آدابها.

فهناك في القاع أهل الدنيا، وأكثر آدابهم فيها الفصاحة والبلاغة وحفظ العلوم وأخبار الملوك وخطب البلغاء ونظم الشعراء.

ويرتقي كثيرًا عنهم أهل الدين، ولهؤلاء آداب تخصهم وتليق بهم، وأبرزها رياضة النفوس وتأديب الجوارح، وتهذيب الطباع، وحفظ الحدود، وترك الشهوات، واجتناب الشبهات، والمسارعة إلى الخيرات.

وفوق هؤلاء جميعًا يصعد أهل الخصوص من أهل الدين وهؤلاء لهم آداب تخص كل مرحلة من مراحل السلوك وإن اتفقوا مع أهل الدين في آدابهم، فالمريد المبتدي يكابد ويجاهد، ويترك الحظوظ، ويتجرع مرارة السير ويضبط نفسه مع الحدود، ويذمها عن الشهوات، ويلزمها الصمت وسره والخلوة والصوم والجوع وكثرة الطاعات، هذا مع الالتزام بآداب كل حكم وشرائطه.

والسالك في منتصف الطريق أو المتوسط له آدابه العامة التي يتفق فيها مع أهل الدين، وله آداب قد احتفظ بها من المرحلة الأولى التي هي البداية، ويزاد عليها كونه مطالبًا بآداب المنازل، وآداب الارتقاء من حال إلى حال، وكذا مراعاة الصدق في الأحوال والمقامات، وحفظ القلوب من الهوى والغفلات والقسوة.

أما العارف المنتهي فتتكاثر عليه الآداب لأنه صار متحملًا لآداب من سبق جميعهم ويزيد عليهم مراعاة آداب التمكين والصحو، وإجابة داعي الحق ، واستواء حالته في السر والعلن، والشدة والرخاء والمنع والعطاء، والجفاء والوفاء، ومن أدبه أن يكون جوعه كأكله، ونومه كسهره، ويصون أسراره ويكتم مكاشفاته، كما يراعي آداب الفناء، ويكون مع الخلق ظاهرًا ومع الحق باطنًا.

وعلى الثلاثة المبتدئ، والمتوسط والمنتهي أن يراعوا آداب القول والفعل مع الله، ومع المشايخ ومع إخوانهم أيضًا [1].

وهناك تنوع للأدب باعتبار الأفكار ذاتها، وهذا التنوع يرتبط بمراعاة حكم كل فكرة والأدب المناسب لها، كما يرتبط بالمناظرات والمجادلات بين المتناظرين والمتجادلين، وبدرجات اليقين والوقوف عند أنصعها وأقواها أو أسلمها وأبعدها عن الجهل أو الشبه، ونكتفي في الإشارة إلى هذا التنوع بنصين اثنين جاء الأول على لسان المحاسبي في قوله (واعلم أن في كل فكرة أدبًا، وفي كل إشارة علمًا، وإنما يميز ذلك من فهم عن الله عز وجل مراده، وجني فوائد اليقين من خطابه) [2].

إن المحاسبي في عبارته يفتح عين المريد بصرًا وبصيرة على كل فكرة أو خاطرة، وعلى كل دلالة أو إشارة ليعرف الأدب فيها فيقوم بحقه، وإنما قدم آداب الخاطرة والفكرة على دلائل العلم وإشاراته جريًا على منهج الصوفية في أولوية

(1) أبو النجيب السهروردي / آداب المريدين 36 – 37، 39 – 40، اللمع 195، والفتح الرباني فيما يحتاج إليه المريد التيجاني 410.
(2) رسالة المسترشدين 102 تحقيق أبو غدة.

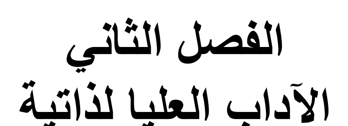
الأدب على العلم، إن المحاسبي في نصه هذا يبصر السالك والعارف بالطريقة التي يعرف بها الآداب أو يميز في ضوئها جملتها من بعضها ألا وهي الفهم عن الله، ومحاولة الكشف عن مراده في كلامه، ومجرد الفهم أو الكشف لا يعتد به في تمييز الآداب إلا إذا استقر يقينًا في الفؤاد وثبت جليًا في الصدر واستنارت جنبات القلب بما علم وعرف من خطاب الله وأحكامه.

وعندما تغوص في الخطاب الإلهي متعرقًا ومكاشفًا ومستقرًا ومتيقنًا يضع لك سهل بن عبد الله التستري (283 هـ) قاعدة للتثبت تقف عندها دنوًا وصعودًا، بداية ونهاية، سواء كان الكشف عن الحقيقة وما يتبعه من آداب بوسيلة القراءة والإطلاع، أو بالمجادلة والمحاورة والمناظرة، فإنه والحال كذلك يلزم عند سهل أن تراعي حدود الجهل وحاجات الشبه، فيقول لك (أدنى الأدب أن تقف عند الجهل، وآخر الأدب أن تقف عند الشبه) [1] وبين التوقف جهالة، والتوقف شبهة يجتهد الإنسان في التعرف على آداب الحقائق والمعارف التي يدركها إدراكًا حقيقيًا ويلتزم بها إنصافًا نظريًا وعمليًا.

وما قدمناه من تنوع باعتبار الأشياء، أو باعتبار الذوات، أو الأفكار أقل من كثير، ومما يدل على كثرتها تلك المؤلفات والأبواب التي دونت خصيصًا لتفصيل الآداب حسب تنوعها سلوكًا، أو معرفة، أو عادة فلهم غير ما ذكر آداب في السفر والحضر، والمأكل والمشرب، والسكنات والحركات (وهم مختصون بها دون غيرهم، ومعروفون بها عند أشكالهم وعند أبناء جنسهم) [2]. ولما اتسعت وتشعبت اعتبارًا وحصرًا (عسر حصرها وضبطها في عبارة على وجه التفصيل) [3]، كما ذكر الشعراني، الأمر الذي يلزم معه أن تفصل تلك الآداب تبعًا لأبرز الاعتبارات وأهمها تأثيرًا في مجال السلوك، وما يهدف إليه من قرب ووصل، وكشف وشهود، وهو ما يلي في الفصل التالي.

---

(1) طبقات الصوفية 48.
(2) اللمع 196.
(3) الأنوار القدسية 510.



الفصل الثاني
الآداب العليا لذاتية

نعني بهذا العنوان أنواع الآداب التي تدخل في عملية التربية كلها دخولًا وجوبيًا فتلزم كل سالك، والتي تتصل بالثمرة والفائدة التي تعود عليه من هذا السلوك، ولأننا قلنا توًا أن الآداب متنوعة ويصعب حصرها في مساحة ضيقة من السطور، أو عدد من الأنواع لذا سنقتصر في هذا الفصل على إبراز الأنواع الآدابية ذات الصلة القوية بالتربية الصوفية، ثم نشير في النهاية بالإجمال إلى ما تبقى من الآداب.

وأيضًا فإن الآداب باعتبارها من أوصاف الذات الإنسانية، وتصدر منها ويعود خيرها على الذات المؤدبة فكان من المناسب والحالة هذه أن نقدم آداب الذات السالكة على غيرها إلا أننا أثرنا أن نصدر حديثنا في هذا الفصل بالآداب مع الحق جل جلاله لأنه سبحانه رب الكل، وولي القاصدين، ومطلوب السالكين، ورجاء الطالبين، ووجهة المبتدئين والعارفين، وملاذ المفتقرين، وممد السائلين ومغيث المضطرين فهو الأول وجودًا، وقصدًا ، وتوكلًا، وافتقارًا، وإخلاصًا، وبذا صح ووجب تقديمه على كل شيء، وحديثنا عن آداب الحضرة الربانية يساق في شعبتين واحدة تتصل بالعقيدة وأخرى بالشريعة.

آداب الحضرة الإلهية توحيدًا

نتناول هنا لطائف الأدب التي تتصل بالذات الإلهية عقيدة وتوحيدًا ولجوءًا ومناجاة وخطابًا وخلوة ومعية، ونسوقها لترسم بذاتها خطًا تصاعديًا يرتقي بالسالك بدءًا من الإيمان والمعرفة إلى الفناء في التوحيد، والبينونة من الخلق.

ونقطة الانطلاق في هذا الصعود الروحي المتسامي تبدأ من المعرفة الأولية بالله لا المعرفة المبنية على المكاشفة فإن الأخيرة يتصف بها أرباب النهايات، أما الأولى فهي نعت البدايات وواجبهم، وإليها يشير محمد بن سيرين عندما سئل

(أي الأدب أقرب إلى الله تعالى، فقال معرفة بربوبيته)[1]، ويضيف أبو علي الروزباري (322 هـ) أن العقل شرط أساسي للمريد السالك الذي لم تذهب أفئدته أو تطيش تحت سلطان الجذبة فيقول (من خدم الملوك بلا عقل أسلمه الجهل إلى القتل) [2].

ولازم المعرفة بالربوبية مع رجاحة العقل يسلمان المرء إلى إيثار الأدب معه في المعاملة سرًا وعلنًا، ومن فاز بهذا (كان أديبًا ولو كان أعجميًا) [3]، ثم ينتقل بعد المعرفة ولزوم الأدب في السر والعلن إلى أن يسلك طريق الأدب في معاملة الحق فيخلص له إخلاصًا يتنعم معه به على حد قول سعيد بن يزيد من أصحاب ذي النون، ويجب أن نفرق بين الإخلاص العام والإخلاص الذي يتلذذ به المخلص، فالأول إخلاص ما زالت فيه شوائب الرياء، أو رؤية الأفعال، أما الإخلاص الذي يحقق التنعم به فقد تجاوز صاحبه رؤية الفعل، وتجرد من دفين الرياء، وتخلص من حب الظهور، واستشعر الله وحده فتلذذ به عن كل ما سواه، ومن ثم كان هذا الصوفي ذواقًا عند وضع كلمة التنعم قرينة الإخلاص، يا لها من لذة، تلك التي أكون مع ربي وقتًا، يستحوذني وأجده، ويتملكني وأحبه، ويستعبدني وآنس به.

ومن دخل إلى مركز الإخلاص متجردًا متخليًا (قرت عينه بالتقوى) وذلك لأن التلذذ بالوحدانية في الإخلاص قد هون على السالك لوازم التقوى من قهر للنفس، وإخضاع لها، وإلزامها الحدود وإبعادها عن الرغبات والشهوات، واطمأنت النفس بالصراع مع القلب، فامتزجت بالروح، وتلاقى يقين المعرفة مع صفاء الإخلاص ومع سكون النفس ونقائها، وبذا توحدت الذات في أبعادها الداخلية الثلاثة: ألروح والقلب والنفس، فحدث التلذذ وقرة العين، وهما الجملتان اللتان جاءتا في عبارة سعيد بن يزيد.

(1) الرسالة القشيرية : 285.
(2) ابن الملقن : طبقات الأولياء : 55.
(3) الرسالة : 285.

إن من عرف الربوبية، وأخلص لله إخلاصًا انقطعت معه الشوائب والشواغل وسهلت عليه التقوى حتى كانت قرة عين له انتقل إلى بقية مقامات السلوك في معاملة الحق، فكل معاملة لها مقامات وآداب: معاملة الحق لها مقاماتها، ومعاملة الخلق كذلك، نعم قد تتشابه المقامات لفظًا لكن يختلف كل منهما عن الآخر قصدًا ورتبة، ينتقل السالك بعد التقوى إلى مقامات الحضرة (فيلزم الصدق لأن الله مع الصادقين) كما قال أحمد بن خضرويه (240 هـ) ويقيم الخوف والرجاء (زمامين يمنعان من سوء الأدب) [1]، ولا يغتر أثناء السير ببسط أو زيادة أو مد فيسيء ويترك التوبة أو الإنابة، بل كلما جدت له غفلة جدد منها توبة، وإذا غالبته أحدث منها إنابة، وهكذا يظل باستمرار يتخلص من زلاته وهفواته وغفلاته بالتوبة والإنابة، ولا تنتهي حالته تلك إلى صفاء دائم ونورانية مستمرة لأنه عبد وله صفات النقص، وما دام كذلك فعليه أن يداوم على مقامات الخوف والرجاء والتوبة والإنابة في معاملته الخاصة بربه.

وليعلم أنه سالك يتقلب بين صفات الجلال والجمال، الجلال يرهبه والجمال يدله، والجلال يخيفه والجمال يؤنسه، والجلال يمحقه والجمال يبقيه، وبالتالي فلا ينبغي للسالك أن يتدلل ساعة الجمال فينبسط وينسى أدبه مع ربه، بل يبقى مراعيًا لحرمة الجلال والجمال، والقهر واللطف، والانتقام والرحمة، والجبروت والود.

ونعيد صنع الدرجات السلوكية تحقيقًا للفائدة فنقول: لقد بدأ السالك من المعرفة ثم لزم الأدب سرًا وعلنًا وبعدها تحقق بالإخلاص، ثم بالمقامات من تقوى وصدق وخوف ورجاء وتوبة وإنابة وكلها مقامات المعاملة مع الحق وحده، وتدرجه في آداب المقامات هذه أسلمه إلى الحياء الشديد مع الله، ذلك لأنه اقترب أكثر واستشعر معيته فصار يستحي من الله حق الحياء، ولم يقتصر حياؤه على حفظ الرأس وما وعي والبطن وما حوى وعلى (ذكر الموت والبلى) كما جاء في

---

(1) انظر طبقات الأولياء 245، 38، 149، 51، 60، 54، 72.

الحديث بل إنه تشدد في الحياء حتى بلغ ببعضهم أن يستحيوا منه في عاداتهم كالمأكل والمشرب والملبس والجلسة، فالمحاسبي مثلًا لم يستند على حائط أربعين سنة في ليل ولا نهار، ولم يجلس إلا جاثيًا على ركبتيه فسئل عن ذلك فقال: (إني لأخجل أن أجلس في مشاهدة الحق إلا جلسة العبيد) وكذلك مكث عبد الله الحريري عشرين سنة لم يمد رجله في الخلوة، ونفس الأدب سار عليه أحمد ابن محمد الحريري (311 هـ) فكان لا يمد رجله أبدًا، واعتكف في المسجد فلم يأكل ولم يشرب ولم ينم فقيل له في ذلك فأجاب (علم صدق باطني فأعانني على ظاهري) [1].

وبعد المعرفة وسلوك آداب المعاملة مع الله، وهي تلك التي ترتبط بالمقامات السالفة قد ينجلي قلبه فيسمح له بأنوار المكاشفة تقذف في داخله وتأتيه الموارد شيئًا فشيئًا وعندئذ يدخل في أدب جديد هو (حفظ السر فيما بينه وبين الله تبارك وتعالى) [2]. ويؤكد ابن عطاء الله الآدمي (309 هـ) وأبو علي الروزباري (322 هـ) على الآداب في تلك الحالة فإن كشف السر وإذاعته لغير أهله، ولغير أغراض التربية خيانة لمعاملة الحق جل جلاله، وإذا لزمت حرمة الأسرار مع العبيد فمن باب أولى يجب أن تظل قلوب الأبرار مخازن الأسرار دون بوح للأغيار.

وإذا سحت الموارد أو هطلت حرقت ما تبقى من زبد القلب، وتبدلت صفات العبد من الكسبية إلى الوهبية، ومن السببية إلى التوكلية اليقينية، ولا ينظر بعين بصيرته إلى غير ربه فيركن إليه ركون المستوثق من عطاياه، عندئذ ينتقل إلى حالة الافتقار، فيصحح أدبه فيها بأن لا يخطر في قلبه عند الطلب سوى الواحد، وإذا (صح الافتقار إلى الله صح الغنى لأنهما حالان لا يصح أحدهما إلا به) [3], عند محمد بن علي الكتاني (322 هـ) والنص الموضح والمؤكد لما قلناه عن

(1) كشف المحجوب [2 / 581]، والرسالة 285، طبقات الأولياء 72.
(2) طبقات الأولياء [6 / 54].
(3) نفسه 45.

الافتقار وآدابه هو ما جاء على لسان أبي الحسن علي بن محمد (328 هـ) إذ يقول (من افتقر إلى الله تعالى وصحح فقره إليه بملازمة آدابه أغناه الله به عن كل ما سواه) [1]، فيصير حرًا من السوى مستغنيًا بربه، لا يميل بقلبه إلى العبيد ولا ينقص من حق معبوده طرفًا، ولا يسمعه يسأل أحدًا شيئًا، ويظل ملازمًا لآداب الافتقار حتى (ينقطع إلى الله على الحقيقة فلا يرد عليه ما يشغله عن الله) وما هي إلا مدة تطول أو تقصر حسب حال السالك حتى يسكن القلب إلى الله سكونًا يقينيًا تامًا، ويستوثق بما في يد الله أكثر من استيثاقه بما في يده هو على حد قول جعفر بن سنان (311 هـ) وأبي سعيد الخراز (277 هـ) [2].

فقد رأينا أن آداب المعاملة أسلمته بفضل الله إلى المكاشفة، وحفظ أسرار المكاشفة أطلعه على المعية وبها وصل إلا الافتقار، ثم تحقق بالافتقار فانتقل إلى الثقة في الله والسكون إليه وحده، ولا شك أن المتأمل في الافتقار وآدابه يجد أنه يختلف عن الثقة والسكون وآدابهما، فالمفتقر إلى الله ناظر إليه وحده يحاول الابتعاد عن العبيد، فما زال الغير والسوي يداعبان السالك ويجاهدهما، أما الواثق بالله الساكن إليه وحده فقد انقطع عن السوى ولم يبق له إلا الله يكفله، ويمده، ويكفيه، وإلى هنا يصل العبد بالثقة والسكون إلى أول درجة للفناء.

ودعونا الآن نستمع إلى وصف تلك الرتبة من رجلين أولهما ذاق الحال مبكرًا وبذر بذرتها في رياض السالكين كي يشموا عبيرها، أو يتذوقوا وجدانها، والآخر يقولون عنه إنه خارج عن الدائرة مع إنه في محيطها وفي البستان يقطف من ثماره، وينهل من عذب ينابيعه، أما الذائق والمتجرد والمبكر فهو الفضيل بن عياض (187 هـ) الذي ينصح مريده قائلًا:

(لأعلمنك كلمة خيرًا من الدنيا وما فيها: والله إن علم الله منك إخراج الآدميين من قلبك حتى لا يكون في قلبك مكان لغيره لم تسأله شيئًا إلا أعطاك) [3].

---

(1) طبقات الصوفية : 94.
(2) طبقات الأولياء 145، 49، 43.
(3) نفسه 268.

أما الرجل الثاني فهو ابن قيم الجوزيه الذي يعلق على أحاديث الهجرة فنراه قد أحال اللفظة إلى صورة رمزية تعني الهجرة والفرار إلى الله وحده، يقول عن المهاجر في رسالته المسماة (زاد المهاجر) وهو يتحدث عن مركوب المسافر إلى الله (أما مركوبه فصدق اللجأ إلى الله، والانقطاع إليه بكليته، وتحقيق الافتقار إليه بكل وجه، والضراعة إليه، وصدق التوكل والاستعانة به، والانطراح بين يديه انطراح المسلوم المكسور الفارغ الذي لا شيء عنده، فهو يتطلع إلى قيمه ووليه أن يجده ويلم شعثه، ويمده من فضله ويستره، فهذا الذي يرجى له أن يتولى الله هدايته، وأن يكشف له ما خفي على غيره من طريق هذه الهجرة ومنازلها) [1].

والنص مبين لآداب الافتقار والثقة المتمثلة في صدق اللجوء والانقطاع التام مع التضرع إليه وحده، وكذا صدق التوكل والاستعانة، وينطرح بين يدي الله انطراحًا كاملاً داعيًا مستعينًا أن يكشف له من الخفايا، فهذا هو الذي يعطي إن سأل ويجاب إن دعا، أو يعلم الله بحاله وآدابه فيتولاه ويرقيه، ويجيب حاجته ولو لم يسأل، وأظنك معي عندما نقرأ هذا النص لواحد من رواد السلفية أنه لا يفترق عن أي صوفي آخر في معاني نصه أو في مصطلحاته، ولكنها المكابرة والمراء، وإنكار الحقيقة دون حق.

عند هذا التحقق بآداب الثقة في الله يترقى العبد فيفنى عن الخلق، ويعزلهم عنه، أو يعزل عنهم حتى لو كان بينهم، هو سائر على الطريق ولكنه لا يحس بالقافلة، إنما قد يحس بالحادي يناديه إلى ربه، ويدعوه إلى حبيبه لا يغيب عن الداعي طرفة عين وإلا هلك بالمخالفة، ورؤيته للداعي بعين جديدة وبصيرة جديدة، إنه تابعه حتى أوصله، فلما وصل بالموافقة عاد يراه بحالة (كنت سمعه

(1) زاد المهاجر 61. تحقيق محمد جميل غازي وأدعو الله أن يكون قد استفاد منها رحمه الله.

كنت بصره) إنه يرى في الداعي حقائق المدعو إليه، يرى فيه أنوار الحقيقة تعلو وجه الوجود الفاني لتبقيه مع الوجود الباقي، وتتلاشى أشباح الموجودات ويظهر أو يتجلى الموجد واحدًا متفردًا، ويغيب الرائي عن جميع المرئيات بمن أراه وأمده، وكاشفه وأطلعه ولهذه الحالة آدابها مع الله، يعبر عنها ابن قيم الجوزيه أيضًا قائلًا (وأداء واجب العبد نحو الله لا يتم إلا بعزل الخلق من البين، والقيام له به إخلاصًا ومحبة وعبودية ... وهذا معنى قول الشيخ عبد القادر قدس الله روحه كن مع الحق بلا خلق، ومع الخلق بلا نفس، ومن لم يكن كذلك لم يزل في تخبيط، ولم يزل أمره فرطًا) [1], وعندما يعزل الخلق من البين يدخل السالك إلى الفناء أو في دار الغربة كما سماها ابن قيم فلماذا يلزم له من آداب في تلك الدار؟

ننصت بإصغاء ووعي إلى هذا الصوفي وهو يقول بأسلوب رمزي يكشف عن هوية ابن القيم وإن حاول أتباعه طمسها يقول (لما فصل عير السفر، واستوطن المسافر دار الغربة، وحيل بينه وبين مألوفاته وعوائده المتعلقة بالوطن ولوازمه أحدث له ذلك نظرًا، فأجال فكره في أهم ما يقطع به منازل السفر إلى الله، وينفق فيه بقية عمره فأرشده من بيده الرشد إلى أن أهم شيء يقصده إنما هو مطلوب الله ومراده من العباد) [2]. لا أود أن أعلق، وإنما أترك العقلاء يقرأون ويفهمون إن أرادوا الفهم ليحكموا بعد ذل هل من فرق بين ابن قيم وغيره من الصوفية؟

إلى هنا تابعنا الصعود الروحي مع الآداب بدءًا من درجة المعرفة ومرورًا بالإخلاص ثم المقامات وآدابها ثم حفظ الأسرار، ثم الافتقار، ثم الثقة حتى انتهينا إلى الفناء أو الغربة كما سماها ابن قيم.

آداب الحضرة الإلهية تشريعًا:

هل تساوي آداب الشريعة آداب العروج الروحي على سلم العقيدة؟ فيكون العروج

(1) نفسه 15.
(2) نفسه 16، 17.

دفع داخلية وبإشارات وإرشادات تشريعية خارجية؟ وهل كلما خفت أوزان البشرية مع الصعود خفت أعباء الآداب مع التشريع؟ أو أن آداب التشريع تحدو الإنسان من أول درجة إلى قمة السلم وتلازمه حتى في لحظات النشوة بلذة البقاء، أو حتى عندما تتلاشى اللحظات والأوقات تحت شدة السكر ووطأة الفناء والمحق؟ للإجابة على هذه الأسئلة نسلك من جديد مع الآداب التي يجب على السالك إتباعها، والمتصلة بالله وحده في أمره ونهيه وتشريعه، ومع أننا قد تناولنا تلك النقطة على بعد عندما درسنا الحركة الروحية عند الزهاد، وعندما عقدنا فصلًا خاصًا عن بناء التصوف على العلم الشرعي، وكذلك تعرضنا للفكرة ذاتها عند حديثنا عن الظاهر والباطن ثم قريبًا في هذا المجلد سقناها عند بيان ما يلزم المريد في بدايته، وعند حديثنا عن أهداف التربية الصوفية، وأخيرًا عند بيان مصادر الآداب الصوفية فهل يعتبر هذا تكرارًا لفكرة واحدة أولًا؟

إن الذي يقرأ ما سقناه في علاقات الصوفية بالشريعة يدرك التنوع في التناول، فنحن تناولناها في مناسبات متعددة كل مناسبة لها مغزاها ومعانيها ونصوصها التي تعطي في مضمونها ومنطوقها درجات التمايز في الدراسة هذا من ناحية، وأخرى فإننا لم نتحرج من سوق ذلك مرارًا مع التمايز للتأكيد على أهمية الشريعة في نظر الصوفية، حيث يحتكمون إليه في كل مجال، ويلجأون إليها في كل مجال، ويلجأون إليها في كل مرحلة، وبالتالي فلا بأس من سوق الفكرة كلما عنت الحاجة إليها، وتعرض لها الصوفية بأسلوب ومعاني تليق بالموضع الذي سيقت من أجله.

وبالنسبة لذكر الشريعة هنا فإن الصوفية ينتهون إلى أنه من الأدب مع الله الإكثار من الخدمة، وأن تكون الخدمة موافقة لأوامره ونواهيه، وأن تفعم الخدمة والموافقة بعظيم الأدب ولطيفه، أما بالنسبة للخدمة فإن حاتمًا الأصم المتوفى (237 هـ) يخاطب كل مريد قائلًا بصيغة الأمر (الزم خدمة مولاك تأتك الدنيا راغمة والأخرى راغبة) والخدمة للحق (هي المقصود الأعظم) عند ابن عجيبة، ومن الأدب والمروءة فيها ألا يستكثر له عملًا، وألا تخطر الدنيا بباله أثناء قيامه

بأمر الله وإلا حجب عنه سبحانه وتعالى، كما أن الخدمة تؤدى مع الهيبة [1]، والإجلال والرهبة منه جل جلاله، وإلى هذه الآداب جاءت أقوال أبو عمرو بن نجيد (365 هـ) وابن عطاء الآدمي (309 هـ) وسعيد بن يزيد.

ومن الجدير بالذكر أنهم سموا الطاعة خدمة تأدبًا مع الله باعتباره السيد وهم عبيده، وعلى العبد أن يخدم مولاه في أدب ووقار، وليست الخدمة اجتهادية أو تعقلية، أو رياضة فكرية بل هي مشروطة عند أبي الحسين النوري (295 هـ) والقطب الرفاعي (578 هـ) وابن رزوق بكونها موافقة لأمر الله ومجتنبة نواهيه، وترتدي الموافقة ثوب التعظيم للأمر الإلهي مع الإقتداء برسول الله >، وفي شرح الحكم لابن عجيبة يقول عن الأدب مع الله إنه يكون (بامتثال أمره واجتناب نهيه، والاستسلام لقهره) أما الأدب مع رسول الله > فيتحقق (بإتباع سنته، وإيثار صحبته، والاهتداء بهديه، والتخلق بأخلاقه) وفي عبارات محددة ودقيقة يعرف ابن رزوق الأدب مع الله بأنه (حفظ الحدود، والوفاء بالعهود، والنطق بالملك الودود، والرضى بالموجود، وبذل الطاقة والمجهود) وبلغة الرقائق المؤثرة يفسر أبو الحسين النوري (295 هـ) قوله تعالى ﴿ **وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ** ﴾ [البقرة: 40]. قائلًا: (أوفوا بعهدي في دار محبتي على بساط خدمتي بحفظ حرمتي أوف بعهدكم في دار نعمتي على بساط قربتي بسرور رؤيتي) [2].

ومن الملاحظ أن الصوفية لم يسردوا آداب الطاعة والعبادة لله كما سردوها مع خدمة الإخوان والصحبة مثلًا وتركوها لحال العابد وحق كل أمر، وما ذكروه من آدابها قليل إذا قيس بكثرة الأحكام والتكاليف، واكتفى رجال الطريق بالتنبيه على ملازمة الأدب بالموافقة والامتثال والاقتداء، وحفظ الحدود والعهود مع نذر يسير

(1) طبقات الأولياء 178، 108، 60، 225، الفتوحات الإلهية : 6.
(2) قواعد التصوف، طبقات الأولياء 63 – 64، 96، الفتوحات الإلهية 168.

عن الأدب في كل أمر مثل الهيبة والخشية، ومع أنهم لم يسردوها إلا أنهم نبهوا المريدين إلى الالتزام بها ضرورة تاركين نوعها للسالك حسب الأمر فرضًا أو نفلًا، وحسب السالك مبتدئًا أو عارفًا يقول الحريري (الأدب الشرعي مع الله تعالى في كل أمر أولى لكل عاقل، ولم يرد في الشرع التصريح بعين ذلك الأدب في عين ذلك الأمر) [1]، ويمكننا أن نعتبر شرائط الكمال في العبادات آدابًا مثل التواضع والخشية والبكاء والتفسح في الجماعة، وآداب المساجد والجماعات، والتصدق باليمين في السر، وتطييب الصدقة وملاطفة المتصدق عليه، وأشباه ذلك في القراءة والترتيل والذكر وغيرها من أنواع الطاعات والقربات على أننا نؤكد أن الصوفية لا يلبسون الأدب شرط الكمال كالفقهاء بل يعتبرونه لازمًا وضروريًا لتحقيق الوصول، ويحذرون المريدين من إساءة الأدب في الطاعة، أو الاجتراء على المحارم، فإن من لم يراع الأدب في طاعته فهو محجوب عن ربه بسبعين حجابًا [2]. حسبما ذكر أبو علي الدقاق، وإنما كان كذلك لأن فقهاء يصححون الأعمال والصوفية يكملونها، والفقيه حكمه متعلق بالظاهر، والصوفي شغله بالباطن والظاهر، والفقهاء يخاطبون العامة، والصوفية يقفون مع الخاصة، والفقهاء يعبرون بالمؤمنين إلى شاطئ السلامة في الجنة والصوفية يتطلعون إلى الزيادة شهودًا في الدنيا ورؤية في الآخرة، والفقهاء كل همهم من علمهم وقوع الفرض على وجه الصحة والصوفية يريدون التحقق بالفرض والنافلة، والفقهاء يقصدون الرضا والصوفية ينشدون المحبة، والفقهاء يخافون العقوبة والصوفية يفرون إلى القرب، ويقول الفقهاء لا تبت لله مدينًا ويقول الصوفية لا تبت محجوبة.

الآداب الذاتية لأهل البداية:

قلنا إنه من المناسب عقلًا أن نقدم الآداب الذاتية لأنها إذا تحققت في الذات تأدب الإنسان مع ربه ومع إخوانه لكننا قدمنا آداب الحضرة لما سبق بيانه، وإذا

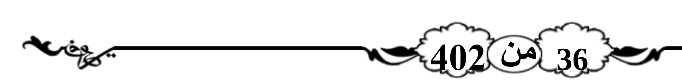
(1) الأنوار القدسية : 58.
(2) نفسه : 57.

تناولنا الآداب الذاتية وجدنا أنها تبدأ من نقطة التوبة وما يتبعها من الإرادة والهمة واليقظة إلى آخر ما ذكر في هذا الصدد، وإذ هو قد تاب وأناب وولى وجهه صوب المريدين يأخذ في طريقهم فعليه أن يحكم البداية بآدابها، فإنه إذا لم يحكم آداب البداية فلا يستقيم له دعوى مقامات الوسط أو النهاية على حد قول الغزالي، ومن إحكام البدايات ألا يكون مترددًا في توجهه بل يخلد إلى ما دعت إليه النية [1] إخلادًا يقطع الشبه والشك والقلق، ويدفع بالعزم والإرادة نحو الغايات العليا في السلوك، ويسهل للمريد الانخراط بيسر في تحقيق الآداب المترتبة على البدايات، ثم بعد الإخلاد إلى ما دعت النية وتحمست له الإرادة (يرجع عما كان مذمومًا في الشرع إلى ما كان محمودًا فيه، كل تائب حسب مرتبته فإنه ربما كان ما يحمد عليه إنسان يستغفر منه إنسان آخر) [2]، هذا مع تحسين صورة التفكير وما يشغل عقلًا وذهنًا وارتباط آداب البداية بالشرع وتحسين صورة العقل لا يعني أن الصوفية كالمتكلمين يضيفون إلى الشرع ما أدى إليه العقل ولكن المقصود عند القوم من تحسين صورة العقل هو تحويل اهتماماته من الأمور الدنيا إلى الغايات العليا، ومن التفكير في الشواغل والعوارض والشهوات إلى تجاوز ذلك كله وتوجيهه نحو البحث عن الوسائل المعينة على تحقيق ما هو أسمى وأرقى، كل ذلك والسلوك يجري بهدي من الشرع وحده، ويقيني أن هذا المعنى هو المقصود من قول أبي النجيب السهروردي أن الأدب هو: (صورة العقل فحسن عقلك كيف شئت) [3].

وفي البداية يتفرغ المريد لشحذ إرادته، والتحقق بتوبته وما تتطلب من ندم ورد للمظالم، والانتقال فيها من درجة على درجة أي من التوبة عن الكبائر إلى التوبة عن الصغائر، ثم المكروهات إلى أن يرقى ويتجاوز مرحلة البدايات، فيتوب

---

(1) الغزالي : روضة الطالبين : 108، القشيري : الرسالة : 424.
(2) الشعراني : الأنوار القدسية : 53.
(3) آداب المريدين : 47.



عن خلاف الأولى، وكذلك فإن مرحلة البداية لا تحتاج إلى كثرة تكليفات بالأوراد والنوافل لأن مريد البداية مشغول بالتخلي عن سوابق سيره، ومهتم بإصلاح ذاته من جميع الوجوه فلندعه متفرغًا لذلك حتى يتهيأ كاملًا للالتزام بما يراه مرشد الطريق فيما بعد، وهذا يعني أن البداية متجهة إلى مكابدة إخلاء الخواطر، ومعالجة الآداب والأخلاق والمألوفات [1].

آداب الظاهر والباطن للمبتدئ:

وما دمنا قد فرغنا المريد بداية وأخليناه فإنه بالطبع يتجه إلى باطنه مصلحًا ومهذبًا، وإلى ظاهره مؤدبًا وملزمًا، وتتم عملية الإصلاح والتأديب من خلال يقظة شديدة، وإرادة صارمة، وتخضع كلها للشرع وأحكامه وأي تسامح في ذلك يعيد أمور المريد إلى سابق عهدها، فالمريد هنا مستيقظ بعقله وإرادته لتأديب سره وعلانيته لأن الأدب عند الجنيد أدبان: أدب السر، وأدب العلانية، ولا بد من الاشتغال بهما وإلا أعمى الله قلوبهم، وقيد جوارحهم عن العبادات حسبما حث عبد الله بن محمد الشعراني (353 هـ) وإذا كان الأمر كذلك فتحت بصرنا هنا في هذا الموقف الابتدائي قلب يجب تجليته عن الأهواء البشرية، ونفس يجب فطمها عن الرعونات الشريرة، وجوارح تذم عن المخالفات الشرعية، والقلب والنفس هما جماع الباطن، والجوارح أدوات الظاهر وعناصره، ولا بد للمريد من سلامة صدره، ونقاء سريرته وخلو باطنه من الرياء والدعوى، ونفي الخواطر الردية المذمومة، والتفكر في آلاء الله ونعمائه وعجائب خلقه وحسن الظن بالله وبجميع المسلمين وتطهيره من الغل والحقد والحسد والخيانة، وسوء الظن، وسوء المعتقد وتجريده من هوى الدنيا وشواغلها [2]، والميل نحو الجاه والسمعة وطيب

(1) الرسالة : 199.
(2) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية 63 – 164، طبقات الأولياء : 67، 398، 191. الرسالة : 201.

الذكر، والركون معها إلى اليقين وما يتبعه من توكل ورضا ولجوء وعوذ وثقة بالله وحده. وإذا نجح في تطهير الباطن سهل عليه إحكام الظاهر وانقاد له لأن الخارج تابع لقيادة الداخل، فمن نقى باطنه وتهذب في داخله شع ذلك على ظاهره، وجرت عليه الآداب بيسر وراحة.

وكما نبه الصوفية على أبرز آداب الباطن فإنهم جعلوا (على كل جارحة آدابًا تختص بها) أملًا في ضبطها وتوجيهها حتى لا تتحرك جارحة من الجوارح في غير رضي الله سبحانه وتعالى [1]، وتحقيقًا لقوله جل شأنه ﴿ **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ [الإسراء: 36]. وسيرد تفصيل ذلك.

آداب مقامات البداية:

هذه الآداب ترتبط بالباطن والظاهر لكننا آثرنا أن نفصلها عن سابقها لكونها أقرب إلى الصفات التي أطلق عليها الصوفية اسم المقامات، وأود أن أقول أن تلك المقامات لا نتناولها تفصيلًا بل بشكل إجمالي لأنها سترد في الدراسات النفسية عند الصوفية فيما بعد، كما أن تلك المقامات لا تراد لذاتها خلقًا فحسب بل المغزى من ذكرها هو ما يصحبها من آداب ترد مع كل صفة ويتحقق بها أرباب البداية.

والآداب المقاماتية كثيرة إلى حد أن كل صوفي ركز على أهمها، أو على ما اعتبره أساسًا لازمًا منها، وربما وصل العدد عند بعضهم إلى ثلاثة أو أربعة أو سبعة، والذين استقصوا هذه الآداب بصورة أوسع هم أرباب المؤلفات الخاصة بالآداب مثل أبي النجيب السهروردي في كتابه (آداب المريدين) والشعراني في (الأنوار القدسية) ومن سوى ذلك قللوا في العدد أو توسطوا كما قلنا.

وسوف أضع ثبتًا بتلك الآداب ومقاماته جمعتها من أرباب الأقوال وأصحاب المؤلفات وحاولت تصنيفه تبعًا لحروف الهجاء مع تجاوز قليل أحيانًا، وفي البداية ينبه الصوفية على الاعتقاد الصحيح والتمسك بالكتاب والسنة وقد مر ذلك كثيرًا ثم

(1) الفتوحات الإلهية : 162.

يستحثون المبتدئ على الإماتة بأن يميت قلبه عن الدنيا وما فيها وعن كل ما سبق له، وعما يشغله، ثم الإخلاص، والإيثار، والأنس بالخلوة، والاستقامة والتجريد، وألا يلتفت إلى أجرة، هذا مع لزوم الأدب في كل موطن من ذلك، وأن يهتم ببذل المجهود تقربًا لمحبوبه، وبل المال لمستحقه ولإخوانه، ولا بد أن يتعرض لكل سبب يوصل إلى ترك الدنيا بنضارتها ونعيمها وزينتها، ويتباعد عن مخالطة أرباب الدنيا، ويقبل على التهذيب، وتأديب النفس ورياضتها وحملها على خلاف هواها، وقهرها على الطاعات حتى تستحبها، ومحاولة التقرب، والتحقق بالتقوى، ويلزمه الاجتهاد في الطاعة، ولا يجادل في شريعة ولا حقيقة فضلًا عن الدنيا، ويديم المجاهدة مع الجوع، ويستحي من نظر الله إليه، ويخرج من حظوظ نفسه، ويحفظ حدود الله، ويقضي ما ضيع من الفرائض، أو ما عليه من القصاص والمغارم، ويلزمه الخروج من العلائق كالمال والجاه، ويرضى بالخمول ولا يلتفت إلى خراج، ويخلع الإزار، ويتصف بالخلق الحسن، وبالذل والانكسار لله دون الذل للنفس وشهواتها، ويرضى بالخفاء ليسلم من شر الظهور، وبالزهد ليبتعد عن الكثرة المطغية، وعليه أن يكون سخيًا، وله في سياحة القوم قدم، لا يسافر قبل قبوله في الطريق حتى لا يرجع إلى سيرته الأولى أو يتشوف، ويديم السهر والتسليم، ولا يركن إلى سبب أو يلتفت إليه، هذا مع كونه شريفًا شجاعًا شاكرًا، ويصدق في إرادته وفي نصح إخوانه وأمته، ويصبر في مقاساة الشدائد والأحكام ويلازم الصيانة، ولا ينفر من الضيق بل يرضى به، ويغض الطرف عن النظر إلى ضيعة أحد، ويطيب مطعمه ومشربه وملبسه، وأن يكون عفيفًا معتزلًا لكل ما يشغله، محبًا للغربة، له في الفتوة قدم، ويخفي فقره واجتهاده وحاله.

والمريد المبتدئ قانع، يقصر الأمل حتى لا يشغل بحاضر أو مستقبل، ويقل طمعه لأن طول الطمع يسوف صاحبه عن الاجتهاد في الطاعات، وهو محب للتقلل والتزهد، ويكف أذاه، ويلازم موضع إرادته، ولا يكون له معلوم لأن ظلمة المعلوم تطفئ نور الوقت، وعلى السالك المبتدئ أن يكون نظيفًا، ناصحًا لنفسه

ولغيره وللأمة، لا ينافس في تصحيح الأعمال غيره لأن ذلك من عمل المشايخ، ويركن إلى النشاط لا للدعة أو الكسل، وله همة تسمو به إلى الغايات، ويلازم الورع والتوكل [1]، وأن يكون في كل ذلك حافظًا للحد الوسط بين الغلو والجفاء [2]، ولا يستقبح منهجًا إلا ما خالف شرعًا، ولا مانع للسالك المبتدئ من استعمال ما يندب الشارع إليه في العادات كالمشط والسواك والخلال والطيب، وتخفيف الثياب لدخول الخلاء وما يشبه ذلك من عادات الغسل والمأكل والمشرب والملبس حسبما نبه الشعراني في الأنوار القدسية.

الآداب الذاتية لأرباب الوسط:

ليست هناك فئة من المريدين يطلق عليهم أرباب البداية، وأخرى هم أهل الوسط، وفريق قفزوا إلى النهايات فجأة بل كل سالك يمر بالبدايات فيجتازها ليلقى به في منتصف الطريق ثم يصعد بتوفيق الله له إلى مرحلة السمو والمعرفة، والوصول والقربة، والمحظوظ هو المتنقل المتدارك الذي يسر الله له طريق الترقي وغير المتدارك هو الذي فترت همته، وقعدت به إرادته على أعتاب البداية فلا وسطًا نقل، ولا شهودًا لسر وصل.

وإذا كان الطريق مراحل، وقد وقفنا على آداب البدايات فإن من تداركه الله وترقى إلى المرحلة الوسطى يحتفظ معه بكل ما اتصف به من آداب أثناء الابتداء وإن لم يحتفظ به رد إلى الأعتاب أو إلى ما قبلها كما مر، فليس معنى ارتقائه إلى مرحلة تالية أسمى أن يخلف وراءه كل ما تحقق به في المرحلة التي اجتازها وذلك لأن الطريق واحد، والمريد جماع ثمار على طول الطريق وعرضه، من ثم

(1) راجع في ذلك : الرسالة : 199، 201. الغنية لطالبي طريق الحق [2 / 143]، آداب المريدين 47، 52، 58. روضة الطالبين 108. الفتوحات الإلهية : 162، الأنوار القدسية 53، 54، 55، 74، 80، 92. طبقات الأولياء : 46، 128، 139، 191.
(2) الهروي : منازل السائرين : 39.

فإنه يصعد وبين ثناياه جميع ما لزمه من تحصيل علمي وتوبة وعزم وفتوة وآداب إلى آخر ما سبق، الأمر الذي يغنينا عن تكراره مع كل مرحلة.

ويزاد علي ما تحقق به سلفًا مقتضيات المرحلة التي وصل إليها علمًا وأدبًا ورياضة وتهذيبًا، ونلحظ هنا في منتصف الطريق أن المريد الذي كان في بدايته يعاني شدة التوبة نراه نفسه لما ترقى إلى ما فوق البداية استعذب التوبة، واستشعر لذة لترك المعصية ما كان يجدها في مكابدته الأولى، وكأنه ظل يقاوم هوى المعصية حتى تخلص منه، ثم تبدل الحال من هوى وجودها إلى لذة فقدها، فبدايته مكابدة للترك، ووسطه تلذذ بالفقد لها، ولقد وضع أيدانا على تلك الحقيقة إبراهيم ابن أدهم في قوله (من علامة صدق العبد في التوبة عن ذنب أن يجد في قلبه بعدها لذة لا يقدر قدرها) [1]. ولما كانت النفوس لا تنتقل من معشوق لمعشوق على الفور وبدون عناء ومكابدة فإن السالك عادة لا يجتاز الرغبة في المعصية إلى التلذذ بفقدها دون أن يمر بمرحلة أولية يتخلص فيها من تعلق النفس والطبع بالمخالفات، وينتقل إلى ما فوقها متلذذًا بالموافقات والطاعات.

وبعد التلذذ بالتوبة أو معه يلزم للمريد وسطًا أن يثبت على إرادته، ويصدق فيها، ويتقوى عزمه معها عما كان من ذي قبل، وإذا كان أمره بداية استجماع القوة في الإرادة والنية والعزم فإنه في مرحلة الوسط يثبت ويصدق، إن أول حاله توجه وإنشاء إرادة وبذور النية، وأوائل القصد والعزم، وأما وسطه فثبات على ما أنشأ، وصدق فيما اتجه، وانطلاق من الثبات والصدق إلى ما تقتضيانه من اجتهاد في الطاعات، ومجاهدات للعوارض والشواغل والأوقات، يقول القشيري معبرًا عن هذا الأدب (إذا أراد الله بعبد خيرًا ثبته في موضع إرادته، وأدام عليه طريق مجاهداته، ومن أراد به شرًا شتته في مطاوح غربته قبل أن يتمكن في أمور دينه) [2]، وربما رده إلى حالته قبل التوبة ذاتها، والأمر متوقف على الصدق في

(1) الشعراني : الأنوار القدسية : 61.
(2) نفسه : 68 – 69، الرسالة : 201.

الإرادة وعلى دوام المجاهدة، وعلى توطين النفس أن تتحمل الشدائد والآلام والأسقام والبلايا.

والسالك في تلك المرحلة قد ألقى بنفسه في كبر المجاهدة، ونيران المكابدة، يحرق تحت حرارتهما شهواته، ويثيب في لهيبهما هواه ورغباته، ويظل يتجرع تلك الآلام حتى تصفو نفسه وتذهب آمالها الفانية.

وهو ليس مجاهدًا سلبيًا، يقتصر على المجاهدة وحدها فتكون حرقًا لشيء، وفقدانًا لمطامع دون عوض أرقى، ولكن المجاهدة سلب وترك، وابتعاد ومجانبة، وهي كذلك طاعة وعبادة وإكثار وزيادة، هي مجانبة للمخالفات واجتهاد في أعمال البر والموافقات، وتطلع من وراء ذلك كله إلى العطايا والمنح والواردات، ولا شك أن النفس بتلك العملية ذات الأركان الثلاثة: المجاهدة والاجتهاد، والتطلع تتحول من أدنى طباعها وهي الأمارة صاعدة إلى اللوامة أو المطمئنة، ومعدلة من آمالها فيما هو حقير إلى ما هو جليل، ولا نستطرد في هذا فسيحين وقته قريبًا، وكل ما نؤكد عليه هنا هو أن المريد في الوسط مجاهد مكابد، مكثر مجتهد.

ونتخير نصين يعبران عن سمات تلك المرحلة، ونلتقي في أولهما مع القشيري الذي يؤكد على أن المريد قائم بما نهضت إليه إرادته من توجه كامل نحو الله، وطلب دائب لوجهه وجماله، لا تنتابه فترة، ولا دعة، ولا كسل، دائم المجاهدة، مواصل للمكابدة، تارك لفراشه، يتحمل المصاعب ويركب المتاعب، لا يخشى هولًا، ولا يلبس شكلًا، يتحبب إلى الله بالنوافل، ويتحمل مقاساة الأحكام، ويفضل أمر الله على كل أمر، يصلح أخلاقه ويقومها ويرقيها (لا يفتر أثناء الليل والنهار فهو في الظاهر بنعت المجاهدات وفي الباطن بوصف المكابدات، فارق الفراش، ولازم الانكماش) [1]، يؤنس بالخلوة، ويتعرض لكل سبب يوصل إلى الله جل جلاله، ويقنع بالخمول، والرضا بالخفاء، فتح له باب العمل، وأغلق دونه أبواب الكسل، ولا ينسى القشيري أن يبين للمريد أنه مع كل هذه المشاق

(1) الرسالة [2 / 436] تحقيق د / عبد الحليم محمود.

والآداب الذاتية يلزمه أن يداوم النصح للأمة، فالصوفية ليسوا ذاتيين انعزاليين ولكنهم يصلحون ذواتهم ولا يغفلون أمر مجتمعهم، وتتكرر جملة النصح للأمة في كل مرحلة من مراحل السلوك لدى المبتدئ والمتوسط والمنتهي ويفرضها المربون على المريدين.

ثم نرد حياض الجيلاني السلفي الحنبلي ليقول لنا (العبد يكون أولًا في كير السبك ونار المجاهدة والمكابدة، وتذويب النفس، وتمويت الهوى والإرادة، وإزالة المرادات والأعواض دنيا وأخرى ولا يصل إلى الفيوضات وعليه بقية من الدنيا أو من الخلق والنفس والهوى «المكاتب عبد ما بقي عليه درهم» وكل عبد مصدود عن مراده طالما وقع تحت هوى النفس، أو سلطان الدنيا أو الشوق إلى الأعواض والأغراض) [1]. ويتفق الجيلاني مع أبي بكر الكتاني في أن صفات المريد إبان مرحلته الراهنة (أن يكون نومه غلبة، وأكله فاقة وكلامه ضرورة) [2]، ينصح نفسه فلا يجيبها إلى محبوبها ولذاتها كما ينصح عباد الله.

ويبقى احترام هام لفت إليه المشايخ أنظار المريدين ويتجلى في أنه ينبغي أدبًا على المريد (ألا يسبق علمه في هذه الطريقة منازلته، فإنه إذا تعلم سير هذه الطائفة وتكلف الوقوف على معرفة مسائلهم وأحوالهم قبل تحققه بها بالمنازلة والمعاملة بعد وصوله إلى هذه المعاني) ولهذا قال المشايخ إذا تحدث المريد عن المعارف فجهلوه، وكذا (من غلب علمه منازلته فهو صاحب علم ولا صاحب سلوك) [3].

وموضع الطرافة في هذا الاحتراز أن مقامات القوم وأحوالهم عجيبة ومحببة إلى نفوس المريدين إما لحسن الثقة والإعجاب، وإما لميل النفس إلى حكايات أرباب الاجتهاد فرارًا من المشقة والمكابدة فإن النفس جبلت على أن تميل إلى

(1) فتوح الغيب : 67 – 68.
(2) الغنية لطالبي طريق الحق [2 / 138]، الرسالة [2 / 436].
(3) الرسالة : 201.

الأسهل والأيسر، فيخشى إن هي سلكت سبيل السماع لتلك الأخبار وتحصيلها دون مجاهدة وسلوك أن تستروح ذلك، وتكفي بالعلم بدل العمل، لذا لزم على المشايخ أن يعلموهم طريق العمل والمجاهدة والترويض والمكابدة، فإن هم قطعوا الطريق وتكبدوا صعابه ومشقاته حصلوا من خلال ذلك على العلم والخبرة فجاز لهم أن يحدثوا بعدما جاهدوا، وأن يخبروا بعدما كابدوا، وبذا يكون حديثهم من عين التجربة لا من التحصيل العلمي بدون خبرة.

آداب التأهل للنهايات:

ما زلنا مع أرباب الوسط وآدابهم، وإن كنا نقف عند النقطة التي تسلم مباشرة إلى صعود المريد نحو بداية الوصل والشهود، تلك النقطة التي يكون المريد قد خرج فيها بمجاهداته من الدنيا قلبًا، وتجرد منها تعلقًا، وهو إن عاش في الدنيا فببدنه، لكنه في الآخرة بقلبه، ولقد تلذذ بطاعة الله لما تجرد القلب من الشواغل، وبذا صحت سجداتهم وطاعاتهم على حد قول معروف الكرخي للسري السقطي وأبي بكر الكتاني (322 هـ) لأحد مريديه [(1)].

وبالمجاهدة علاوة على خلو القلب من الدنيا يكون المريد قد أكمل فطم العقبات الست التي أشرنا إلى أجزاء منها في البداية، إنه يكون قد فطم الجوارح عن المخالفات الشرعية، وفطم النفس عن المألوفات العادية، وفطم القلب عن الرعونات البشرية، وفطم السر عن الكدورات الطبيعية، وفطم الروح عن التجارات الحسية، وفطم العقل عن الخيالات الوهمية.

وبقطع تلك العقبات يستريح السالك راحة كبرى، ويتبدل حاله من التعب والنصب إلى السرور والطرب، وحتى لو بقيت بعض الشوائب والغفلات فإن عناءه يخف كثيرًا، وتصير المجاهدة بعد قطع أمهات العقبات السابقة ضربًا من ضروب المتعة، كمن قضى على كتائب العدو الكبرى وبقي تطهير بعض المواقع الصغيرة،

(1) السلمي : طبقات الصوفية 91، وطبقات ابن الملقن : 282.

لا شك أنه يقوم بعمليات التطهير المتبقية ولديه شعور بالراحة والأمان، ثم يترقى المريد بعد ذلك فبدلًا من الاقتصار على الخروج من التعب إلى الراحة نراه في مرحلة تالية يخرج من الخوف إلى ميدان الفيض، ويصعد من الرجاء إلى ساحة البسط، ويتعدى السرور إلى معية المشاهدة حسبما ذكر أبو النجيب السهروردي [1]، وبهذا التدرج إلى عل يصل المريد إلى درجات السلم السلوكي العليا، وإلى جنبات القدس والأنس فتهطل عليه المعارف والموارد ويجالس أرباب النهايات ويعد واحدًا منهم.

الآداب الذاتية لمن فاز بالنهاية:

يتحقق السالك بآداب المراحل التي يجتازها، وتبقى راسخة في طبعه، بحيث يتصف المريدون الذين وصلوا إلى منتصف الطريق بآداب وحقائق مرحلتهم والمرحلة التي سبقت ويجمع الذين وصلوا إلى القمة كل آداب المبتدئين، وأهل الوسط، ثم يضيف الواصلون آدابًا وأخلاقًا تناسب مرحلتهم التي انتهوا إليها.

وتجدر الإشارة إلى أن استخدام لفظ النهاية، ومرتقى الدرجات العليا للسلم السلوكي استخدام معني، ومقصود، وذلك لأن السمو الروحي، وحالات القرب من الله لها خدود لا تتجاوزها فالعبد مهما وصل فلن يتجاوز حدود عبوديته، ويظل عبدًا لا تمازجه حقيقة من حقائق الذات الإلهية إلا على سبيل التخلق لا الممازجة، وإذا كانت هناك حدود تفصل فصلًا نهائيًا بين ما للعبد وما لله والخلق إذا يبقى العبد عبدًا والحق حقًا بلا مناسبة بينهما بأي وجه من الوجوه، من هنا لزم استخدام كلمة النهاية في السلوك لتشعر بتلك الحدود الفاصلة بين المخلوقية والخالقية، وإذا وصف الصوفية عطاءات الواصلين بأنها لا تقف عند حد ولا تنتهي فليس معنى هذا أن العبد يتجاوز حدود المتناهي إلى اللا متناهي وإنما تعني عباراتهم أن الموارد الواصلة من الله إلى العبد العارف كثيرة ومتنوعة، وأن كثرتها راجعة

---

(1) آداب المريدين : 39.

إلى مصدر عطائها وهو الله، إلا أن تلك المعارف مع كثرتها تظل في حدود الحقائق المقدرة والمقدورة للعبودية لا ترتفع إلى درجات أخرى تؤدي إلى تحول في البشرية نحو درجات أسمى من طورها، وإنما امتنع ذلك لشيء يتصل بالله توحيدًا، وبآخر يتصل بالعبد مخلوقًا.

أما ما يتصل بالله، فالله غيور على ذاته وتوحيده فكيف يعطي لمخلوق له ولعبد من عبيده درجة أو أكثر ينافسه بها في صفة من صفاته أو يدانيه فيها، والأمر قياسًا على حال المخلوقين ممتنع، فما بالنا بحقائق الذات الإلهية.

أما الذي يتصل بالمخلوقين فإن مخلوقيتهم قاضية بالمحدودية والنهائية وبالتالي مهما نالوا من العطايا الربانية فإنهم يظلون في تلك الدائرة المحدودة التي هي حكم وجودهم، وحقيقة ذواتهم.

والآن نأتي إلى الآداب التي يتصف بها أرباب النهايات فنجد أنهم بجانب كونهم شاركوا السالكين في المرحلتين السابقتين في الإرادة والنية والعزم والقصد والفتوة والتوبة، وجميع الآداب الزائدة للمبتدئين، وكذا المجاهدة والاجتهاد والتهذيب والترويض وغيرها من آداب المريدين في منتصف الطريق لكنهم أضافوا إليها صفات وآدابًا تخص مرحلة النهاية السامية.

ويجب العلم بأن المرحلتين السابقتين مرحلتا تلوين وتقلب، وجمع وتفريق، وثبات وتقلب، والمرحلة الأخيرة أدخل في التمكين منها إلى ما سبق، وأيضًا فإنه لا ينبغي أن فيهم أن السالك بوصوله خفت مؤونته، وقلت آدابه بالعكس لقد زادت من وجهين: الأول أنهم مطالبون بآداب وتكاليف المراحل الماضية كلها، والثاني لأن الأدب كثرة ودقة، والمعاملة حسابًا وتجاوزًا على قدر العطاء، فمن كثر عطاؤه زادت آدابه ودقت وحوسب على الهفوات، ودخل تحت باب (حسنات الأبرار سيئات المقربين) لذا سنقتصر على أبرز الآداب المناسبة لمرحلة القرب.

وأجل تلك الآداب بداية أن المنتهي ارتقى في حاله هذا عما كان عليه من قبل،

ففي التوبة التي هي الباب نجد أن البداية مكابدة لترك المخالفات، والوسط تلذذ بالترك، أما أرباب النهايات فإن المسافة بين موقف البداية وبين ما هم عليه قد بعدت، لقد كانت الأولى مكابدة، مرت وسطًا بالتلذذ، ثم استقرت نهاية عند نسيان التوبة والذنب معًا، ذلك لأنهم لما انخرطوا في الطاعات، وتذوقوا العبادات، واستشعروا المعية نسوا في جنب الله كل شيء مباح فما بالنا بالمخالفات، ثم إن أنوار الطاعة بددت ظلمات المعصية، وبرد القرب أطفأ شهوة الذنب، وسيل العطاء جرف زبد السيئات، وقوة العون والتوفيق قهرت بشدة وأعجزت الأعداء من النفس والشيطان فلم يقعوا فيما كان يقع فيه أربابا البدايات، (ولم يكتب عليهم صاحب الشمال عشرين سنة) [1] على حد قول أبي بكر الوراق، ومن تلك الزاوية في التوبة كان بعد المسافة بين البداية والنهاية كما قلنا.

هذا حال الواصلين بالنسبة لمقام التوبة، أما أدبهم في التوحيد فإنهم لم يستعينوا بشيء سوى الله، واستعانتهم به وحده لا تتم بالمكابدة بل تتحقق لهم مع لذة القرة والانبساط، ثم هم حصروا همتهم وإرادتهم في طلب الحق جل جلاله، وفنيت قلوبهم عن الغير والسوى، فلما تجردت وتخلت تنسمات عذبات القرب، وأفعمت صدورهم بالشوق، أنسوا به معية وشهودًا، وتلذذوا معه خطابًا ووجودًا، وطاعة وسجودًا، أفقدهم به أعز وأحر ما يملكون، وأفناهم عما كانوا يحبون، وتأدبوا معه في بساط الأنس والقرب فرق حديثهم، واستوت جلستهم، واستقام ظاهرهم وباطنهم.

ولما كانوا كذلك استقرت أحوالهم في الدنيا فاستوى لديهم السفر والحضر، والمشهد والمغيب، واستعذبوا العدم كما استعذبوا الغنى، وآنسوا بالهموم كما آنسوا بالسرور، وسكنوا عند الفقد، واضطربوا عند الوجود، وإلى هذه الآداب أشار أبو عثمان الحيري (298 هـ) وسمنون المحب (299 هـ)

(1) الرسالة [2 / 436].

وأبو بكر الشبلي (334 هـ) وأبو سعيد الأعرابي (340 هـ) وأبو عبد الله المقري (378 هـ) وابن عربي[1]، ولما واصلوا بالتوفيق والآداب إلى تلك الدرجة خوطب كل منهم بـ ﴿ **إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ** ﴾ [يوسف: 54]. وعندئذ (يؤانس ويلاطف ويطعم من الفضل، ويقرب ويطلع على الأسرار)[2].

وإذا اطلع على الأسرار جدت له آداب هامة: أخصها رعاية الأسرار الذاتية والأسرار الربانية، فعلى الواصل أن يراقب سره في داخله فلا يلتفت أدنى التفاتة إلى غير الله سبحانه، وهذا من علامة التيقظ عند علي بن سهل الأصبهاني من أقران الجنيد[3]، ويلزمه كذلك أن يحافظ على أسراره فيما بينه وبين المشايخ وإلا عوتب منهم في موقف الحساب الأخروي كما هو عند جعفر الخلدي[4] (348 هـ) وأهم من ذلك هو حفظ أسراره وأحواله فيما بينه وبين الله جل شأنه وبحفظ السر والحال يرسخ في مقام مراعاة الله وحده حسبما وضح الشعراني[5].

ويتبع حفظ السر والكتمان أدب آخر لصيق به هو أن يخفي أحواله ويتجنب الظهور، وانتشار الصيت، وألا يتسرع في إرشاد المريدين وتوجيههم قبل الإذن له من مشايخه، وقبل أن يتحقق من تثبيت حاله وإخماد بشريته[6]، وإن لم يفعل فقد زل وضل وأضل على نحو ما بين القشيري والشعراني.

(1) السلمي : طبقات الصوفية ترجمة الشبلي، طبقات الأولياء : 75، 78، 168. الرسالة ج 2 ص 436، عوارف المعارف 61، رسالة ابن عربي للفخر الرازي : 29.
(2) الجيلاني : فتوح الغيب : 67 – 68.
(3) طبقات الأولياء : 158.
(4) نفسه : 171.
(5) الأنوار القدسية : 17.
(6) الرسالة : 201، والأنوار القدسية : 77، 67، 95.

الفصل الثالث
الآداب المؤثرة

تمهيد:

ما سبق كان أدب العبد مع الله، أو مع ذاته، فالله جل جلاله هو مطلوب القوم ومبتغاهم لذا دققوا في الأدب معه، كما أدركوا حقيقة أنهم لن يتجهوا إلى الله متأدبين إلا بعد أن يلزموا أنفسهم حق الأدب، ومن هنا وجبت آداب الذات تحقيقًا لآداب المولى عز وجل، وإن كنا قدمنا الأدب مع الله عن آداب ذواتنا لما قلناه، وبعدهما ينتقل السالك إلى التحقق ببقية الآداب في خدمة الفقراء، أو مع صحبتهم، أو في المأكل والمشرب والملبس والسفر، والنوم وعلاقته بالأغنياء والأمراء وغير ذلك، ولقد سمينا كل ما سوى آداب الحضرة والذات آدابًا مؤثرة لأنها تؤثر في عملية التربية تأثيرًا بالغًا، كل أدب على قدره حسب رتبته في سلم الصعود وحسب درجته من الحكم الشرعي، وكذا صلته بالنفس وتهذيبها، وسوف ندع الآداب الشرعية بالخاصة بالعبادات والفرائض مع تقدير الصوفية لها لكونها أدخل في باب الأحكام والفقه منها في باب التربية، وأيضًا فإنها آداب تلزم عموم المؤمنين وخواصهم، ولا تقتصر على السالكين لطريق القوم ومنهجهم.

وإذا كنا نركز على الآداب المؤثرة فإن ترتيبها ينبغي أن يخضع لمقتضى تلك العملية السلوكية ذاتها بغض النظر عن حكم الأدب ودرجته، فلربما تقدم أدب أدنى رتبة عما هو أعلى لكون المتقدم بابًا أوليا في السلوك، أي يعتبر من جهة تحقيقه مقدمة ضرورية للآداب الأقوى في درجة الحكمية.

أولًا: آداب الخدمة:

وتبعًا لمنطلق الأولوية المشار إليه فإن الصوفية قدموا الخدمة ثم الصحبة لما يترتب عليهما من فوائد تربوية تعود على السالك في رحلته إلى الله جل جلاله، ولكون الخدمة مجال اختبار لنفس المريد وإرادته وقصده وطباعه، ولكي يتعلم

أثناء الخدمة ممن قطعوا شوطًا كبيرًا في تهذيبهم النفسي وعروجهم الروحي، ولا شك أن كل هذا سيحدد في المستقبل صلاحية المريد للسلوك ونوعية التوجيهات التي تلقى إليه.

والخدمة لفظة مشتقة من خدمه خدمة وخدمة بالكسر والفتح أي مهنة وعمل له فهو خادم وخدام وخدم، والخدمة الساعة من ليل أو نهار، ولأن القوة والترابط من متطلبات الخدمة، ومن السمات التي يجب أن تتحلى بها الجماعة المخدومة فقد جاءت لفظة الخدمة [1] لتدل على السير الغليظ المحكم وعلى الساق وشدته، وعلى حلق القوم وجماعتهم المترابطة والمعتنى بها، كما يقال كتاب مخدوم أي معتني به شرحًا وتعليقًا، فالخدمة من جماع الاشتقاق اللغوي تعني الامتهان والعمل من فرد لآخر أو لجماعة شريطة التماسك والقوة في تلك العملية والامتهان لا يعني الاحتقار والمهانة بل يعني المهنة والعمل، أو كما يعرفها ابن عجيبة الحسني بقوله (هي إعانة على ما يعرض له من أمور دينية أو دنيوية بنفسه أو بماله، أو بجاهه، أو بما يقدر عليه) [2] بمعنى أن يعين رجل أو فتى غيره أو أخاه في أمر من أمور الدين والدنيا، سواء كانت تلك الإعانة ممن قام بها للغير بالنفس أو بالمال أو الجاه، أو بأي مما يقدر عليه، ونلحظ من عبارة ابن عجيبة أن الخدمة في المفهوم الصوفي جاءت طواعية لا امتهانًا، وقام بها صاحبها عونًا ومروءة لا كسبًا وأجرة، وليست محصورة في الجهد البدني الذي يبذله خدام الدنيا من أجل راحة مخدوميهم بل تعدت الإعانة الجانب البدني إلى المال أو الجاه أو بأي معونة يقدر عليها لمن يحتاجها، وأيضًا فليست مقصورة على الحاجات الدنيوية بل تتجاوزها إلى الدينية والأخروية، لقد تنوعت وسائلها لدى الباذل، وتعددت مجالاتها بالنسبة للمخدوم، وتوارت غاياتها النفعية التي تعود على من قدم

(1) الخوري : أقرب الموارد دط 2 : 261.
(2) الفتوحات الإلهية : 174.

الإعانة، كما أنها تشمل أركانًا هامة منها: الخدمة، والخادم، والمخدوم، والآداب المتعلقة بها كلها.

الخدمة من بدايات الطريق:

المريد وهو يقدم الإعانة هذه يزجيها بنية وقصد خاصتين وفي محيط معين، ويعتبرها الصوفية وسيلة من وسائل التربية للمبتدئين الذين انزجروا، ثم تابوا، وقصدوا شيخًا صاحب خبرة يسلكون على يديه بالإرادة، هذا الشيخ لا يقدم للمريد نصائحه وإرشاداته وتجربته إلا بعد أن يقوم باختبار إرادته، وتمحيص قصده، والتأكد من حسن نيته، وسلامة صدره، فيجري عليه ألوانًا من الامتحانات وأولها الخدمة للفقراء في أماكن وجودهم، وإنما لزم ذلك بالنسبة للمبتدئ لشيء يتصل بالمريد في أول سلوكه، ولأمر يليق بحرمة الطريق نفسه.

وبالنسبة لما يناط بالمريد فإن السهروردي يفصح عنه في قوله (أما الخدمة فشأن من دخل الرباط مبتدئًا ولم يذق طعم المعاملة، ولم يتنبه لنفائس الأحوال أن يؤمر بالخدمة لتكون عبادته خدمته، ويجذب بحسن الخدمة قلوب أهل الله إليه فتشمله بركة ذلك ويعين الإخوان المشتغلين بالعبادة) وبخدمته للعباد يبتعد بجهده هذا عن البطالة، ولأنه يفرغ العباد لما هم فيه حتى لا يتشوشوا بحاجياتهم، فإنه يشارك في الثواب كذلك [(1)]، أي أن الخدمة خاصة بالمبتدئ الخالي من الشعور بمقامات وأحوال القوم ومواجيدهم، فلكي يذوق طرفًا من ذلك لا بد أن يقترب من أرباب الطريق الذين بدت عليهم أمارات الوصول، وأنوار المعارف فيتربى لديه حسب بما ذاقوا، ويتعرف على ما يبدو عليهم، بعكس ما لو دخل الطريق ونال العهد على الفور بأنه يقدم على طريق مجهول بالنسبة إليه، وربما اعترض على شيء من سنايا أحوال الرجال فيحرم الفائدة.

---

(1) عوارف المعارف 105.

والمريد الذي ابتدأ بالخدمة محسنًا قصده وسلوكه تحل خدمته محل القربات التي يقوم بها غيره فتكون الخدمة التعرفية بمثابة العبادة له، وننبه إلى الكشف عن مقصود السهروردي في قوله: إن عبادة المريد خدمته وذلك من خلال عبارة أخرى وردت على لسانه، إذ يرى أن الخدمة عبادة تحل محل النوافل لا الفرائض، وليست كل النوافل التي تقدم عليها الخدمة بل تقدم على النوافل التي تقصد للثواب وزيادة الحسنات، فتحل الخدمة محلها في تلك الزيادات، أما النوافل التي يتوخى بها العبد صحة الحال مع الله فلا تقوم الخدمة مقامها.

لكن هل هناك مدة ينبغي على لمبتدئ أن يقطعها تحت إشراف شيخه، أو أن الأمر يتوقف على مدى الاستجابة للمريد وسرعة تقدمه وتهذيبه؟

يبدو أن المدة مرتبطة بحال السالك وعلاقاته السابقة بالطريق، واعتدال نفسه، وصفاء طبعه، ومقدار استجابته، فمن كان صفي النفس والطبع، سليم الفطرة، صحيح القصد قوي الإرادة كان أقرب إلى الانتقال من الخدمة عن غيره، ولهذا علق السهروردي زمن الاختبار للمبتدئ في الخدمة بسنة أو أكثر [1]، وكذا الهجوري فإنه حدد مدة التأديب بالخدمة بثلاث سنوات على ثلاثة معان: سنة لخدمة الخلق، وثانية للحق، وثالثة لمراعاة قلبه، والزمن الذي تنطبق عليه الخدمة المعنية هنا هو السنة الأولى إذ فيها يضع المريد نفسه في درجة الخدم مع الخلق، ويراهم خيرًا منه، ولا يرى لنفسه فضلًا لعيهم، أما السنتان الثانية والثالثة ففيهما يخدم ربه بالعبادة المطلقة غير ناظر إلى حظ من الحظوظ الدنيوية أو الأخروية، ويرتقي ليحرس قلبه في الثالثة بجمع الهمة على الله، ويحفظه في حضرة الأنس من موطن الغفلة [2]، وغني عن البيان أن الخدمة الثانية والثالثة فوق طور خدمة الخلق التي هي للبدايات، وإنما يليقان بأرباب المقامات

(1) نفسه 89، 72.
(2) كشف المحجوب ج 2 : 251.

والمجاهدات ولا يستحق العبد بعد السنة الأولى أخذ العهد أو لبس المرقعة إنما يستاهل ذلك بعد أن يقطع السنوات الثلاثة.

أما الخدمة من أجل حرمة الطريق فلأن مشايخ الطريق والعارفين قد أدركوا أن سبيلهم عزيزة عند أهلها، فلا يجوز لهم الترخص فيها لكل من ورد عليهم بل يمتحنونه السنة أو أكثر قبل أن يجيبوه للأخذ عنهم [1] حسبما ذكر الشعراني، ولا أود أن يفهم القارئ أن عزة الطريق منعتهم من قبول الطالب بادئ ذي بدء حرمانًا له من إن تطأ قدمه قريبة العهد بالمعصية بساطًا تطهر منذ زمن، ورشت أراضيه القلبية بري العلم الإلهي، ووشيت ألوانه بتلون المذاقات للعارفين، وإنما الغيرة على الطريق بالنسبة للمبتدئ راجعة إلى الخوف عليه من الدهش العقلي بالأحوال، فمن المجرب أن لأرباب الوسط والنهايات مذاقات ومعارف ومواجيد لو أطلع عليها المبتدئ الخالي من هذا لجاز ألا يستسيغه ذلك بعقله وعادته فيتحير أو يتردد، وقد يسيء الظن، وبالتالي فصيانة للطريق من سوء الظن به، وخوفًا على صاحب الظن ينبغي أن ندخله على الطريق برفق، فيقوم بالخدمة حتى يتعرف على الدروب شيئًا فشيئًا.

التلذذ بالخدمة:

مساكين خدام الدنيا، قست عليهم قلوب المخدومين، وشيعتهم نظراتهم الحادة، وامتدت إليهم أيديهم القاسية، وربما أرجلهم التي لا ترحم ضعفهم أو مذلة الحاجة لديهم، وهؤلاء يعيشون في حالة انقسام دائم، قسم ظاهري بدني يعطونه لمن يخدمونهم، يبذلون به الجهد لراحلتهم، ويلاقون به صنوف العذاب من جوارحهم، ويصب المخدومون عليه جام غضبهم، وربما يطول الإيذاء النصف الثاني من هؤلاء المساكين وهو القسم الداخلي، وذلك حين تستجيب النفس ألمًا وتحسرًا وانقباضًا مما يصيب البدن فيكون الشعور بالدونية، والإحساس بالمذلة،

(1) الأنوار القدسية [2 / 72].

وهما أشد إيلامًا من صنوف العذاب التي تطال على البدن، ولهذا فإنه في كثير من الأوقات إن لم يكن جلها يحيا الخادم مستشعرًا المقت لكل من حوله، وسعادته تكمن في حنقه ورفضه، يحدث هذا في الأوقات التي يستطيع أن يدير فيها خواطره من داخله لداخله، وأن يتجول بأفكاره عبر جوانيته، وفي حذر شديد من أن ينم ظاهره عن شيء مما في باطنه وإلا فالويل والثبور له.

هذا حال خدام الدنيا، أما خدام الطريق فيتلذذون بالخدمة في ظاهرهم وباطنهم لأنهم أقبلوا عليها بإرادتهم وبمحض اختيارهم، ومن أجل غايات عليا هي الوصول والقرب من المحبوب، ولأن جو الخدمة قد امتلأ رحمة وسكينة، وشعت جنباته بأنوار المخدومين، وخرجت من عيونهم شعاعات الرحمة تسري إلى أهل الخدمة فلا تطفئ لهيبًا متأججًا في النفوس من عناء الخدمة الحسي والمعنوي فحسب بل تضيئ جنيات نفس طالبة، وتشعل أركان روح متعطشة، وتزيد القلب سكينة، والقلب طمأنينة، وتربت الأيدي على كتف المريدين البادئين فيجري الحنان في أبدانهم أسرع من مجرى الدم في عروقهم، وكلما تواضع الخادم لأخيه زاد الأخير حنوًا فارتقى الخادم عزة، وكلما أمعن في الخدمة لاقى الشكر والعرفان من الفقراء والعباد المخدومين فازداد تلذذًا بما يقدم، وتتم المصالحة والوئام والجمع بين ظاهره وباطنه، فنفس تصفو وبدن يتطهر، وقلب يسمو وجسد يتشفف وروح تعلو ومادية تترقرق.

ومما يزيد أهل الخدمة تلذذًا إيمانهم بأن الخدمة طريق من طرق الوصول إلى الله سبحانه، وبها يتوجه إلى المواجيد على حد عبارات السهروردي، ولما سأل ممشاد الدينوري (299 هـ) إبراهيم الخواص المتوفى (291 هـ) قائلًا له: بم نلت ما نلت أجاب (بخدمة الفقراء) [1]. وبين أحمد بن أبي الورد من جلساء الجنيد أن

(1) السلمي : طبقات الصوفية 59.

(النفاذ في الخدمة) [1] واحد من خمس خصال يصل بها القوم، وبقيتها: لزوم الباب، وترك الخلاف، والصبر على المصائب، وصيانة الكرامات، ولمكانتها تلك رآها أبو عمرو بن نجيد السلمي (365 هـ) من أخير الأرزاق التي يسوقها الله لعبد من عبيده، فبها يصل إلى الله وبها يصل إلى الجنة [2]، والخادم في مقام حسن وفي حظ صالح من الله تعالى.

ومما يدخل السرور على أهل الخدمة بمقامهم ما ورد في فضلها وقيمتها على لسان رسول الله > وما نراه من تقدير الصحابة لها، فأم أنس رضي الله عنها لما لم تجد لديها ما تهديه رسول الله > قدمت له ولدها أنس بن مالك خادمًا، يحدث هذا في بيئة عربية غيورة على الحرية، تمجدها أيما تمجيد، ولكنها الخدمة لرسول الله صلوات الله وسلامه عليه، لا دنيا تعدل، ولا حظ مهما بلغ يساوي هذه الخدمة، ومنها نستدل على شرف الخدمة للأولياء والعلماء، وإنه استدلال جد عظيم، وذلك من جهة التطابق في النية والقصد، وفي الغاية والهدف، وفي التجرد من المنفعة الدنيوية للخادم لا سيما الأجر، ومن جهة المخدوم فقد تمثل التطابق في حسن المعاملة.

أما ما يتعلق بالنية والقصد فإن أم أنس كما بدا من صريح قولها قدمته خادمًا عوضًا عن الهدايا العينية التي لم تجد سبيلًا إليها لفقرها، وبالتالي فإن القصد من وراء الخدمة، والهدف منها هو التبرك برسول الله >، ومحاولة التقرب الشديد منه، وبالفعل تم لأنس ما أرادت ونوت أمه، فلقد استفاد من رسول الله > أيما فائدة، حيث اطلع على أحوال لم يطلع عليها غيره باستثناء أمهات المؤمنين، ووقف هذا الخادم المحظوظ على خصوصيات من النبوة ما كان له أن يقف عليها لولا الخدمة، وسرى له من أنوار النبوة ما أفاده تربية

(1) ابن الملقن : طبقات الأولياء : 19.
(2) نفسه 108، وعوارف المعارف : 89.

لظاهره ولباطنه، وما عاد عليه من زيادة في علمه حتى كان ممن شرفوا بالنقل والرواية، ومن جهة المخدوم فقد ضرب رسول الله > المثل الأعلى والأسوة الحسنة للآخرين حتى حدث أنس عن ذلك بقوله (خدمت النبي > عشر سنين فما قال لي أف قط، ولم يقل لشيء فعلته لم فعلت هذا؟ ولا لشيء لم أفعله ألا فعلت هذا؟) وتلك سنته > مع الخدم وهذه وصيته إلى كل المخدومين أن يحسنوا معاملتهم، فلقد أمر سويد بن مقرن وآخرين أن يعتقوا خادمًا كان يخدمهم جميعًا نظرًا لأن واحدًا من المخدومين لطمه [1].

ومن قبيل الخدمة العبادية، أي التي يقوم فيها خادم بخدمة عباد الله شغلوا بالطاعة فاحتاجوا إلى من يخدمهم ما جاء في حديث أنس قال: (كنا مع رسول الله < فمنا الصائم ومنا المفطر، فنزلنا منزلًا في يوم حار شديد الحر، فكان منا من يتقي الشمس بيده، وأكثرنا ظلًا صاحب الكساء يستظل به، فنام الصائمون، وقام المفطرون فضربوا الأبنية، وسقوا الركاب فقال رسول الله > : **«ذهب المفطرون اليوم بالأجر»**. وروى أبو هريرة أن النبي > أتي بطعام وهو بمر الظهران، فقال لأبي بكر وعمر كلا فقالا إنا صائمان، فقال: **«ارحلوا لصاحبيكم، اعملوا لصاحبيكم أدنوا فكلا»**. قال المقدسي: (دلت هذه الرواية على أن خدمة الرجل نفسه وأصحابه أفضل من الصوم فإن معنى قوله > : ارحلوا لصاحبيكم يعني أنهما صائمان ليس لهما قوة، فإذا علما منهما ذلك خدما) وفي رواية أخرى أنه > أمر أبا بكر وعمر بالفطر ليخدما أنفسهما، فسواء خدما مع الصوم أو فطرا للخدمة ففيها دلالة على شرف الخدمة وفضلها، ثم إن الخدمة ضرورة تقتضيها ظروف المؤمنين وهو ما أشار إليه رسول الله صلوات الله وسلامه عليه في قوله: **«المؤمنون أخوة يطلب**

(1) المقدسي : صفة الصفوة 40.

بعضهم إلى بعض الحوائج، ومن قضى لأخيه حاجته، يقضي الله لهم حاجتهم يوم القيامة» فقد اتضح من النصوص السابقة أن الخدمة تكون للتبرك كما في حال أنس، وتكون من أجل إعانة العباد لضعفهم أو عجزهم عن الخدمة لشغلهم بعبادتهم وقد تكون تعاونًا عامًا تستلزمه ظروف المؤمنين العامة.

الخادم ودرجاته:

الخدمة بداية لا نهاية، وهي إما لمجرد البركة والطمع في الثواب كمن يوقف أموالًا على الفقراء أو الزوايا وإما أن تكون لمقتضى توزيع العمل بين الفقراء داخل التكايا والربط أو في مكان اجتماع الفقراء أيا كان، أو تكون بقصد التربية، والفوائد السلوكية التي تعود على الخادم من جراء خدمة الفقراء وهذا النوع من الخدمة هو مطلوبنا من الحديث هنا، وإذا كان هو محط أنظارنا فمن الذي يقوم بها، وهل يعي مهمته، وهل في درجة واحدة ذاك الذي يقوم بالخدمة أو تتنوع درجاته حسب خدمته؟

دقق السهروردي في المسألة فرأى أن من قيوم بالخدمة عامة هو شخص (تعوق عن بلوغ درجة القوم بعذر القصور، وعدم الأهلية فحام حول الحمي باذلًا مجهودًا في الخدمة يتعلل بالأثر حيث منع النظر) [1]. أي أنه لم يبلغ رتبتهم فبذل قصارى همته في خدمتهم يقتفي أثرهم ويتأمل سلوكهم حتى يصلح للسير على دربهم، وهذا المقتفي للأثر بالخدمة ثلاثة:

خادم: حصل في بداية خدمته علمًا تامًا، وعانى الشدائد لكي يخلص نيته من شوائب النفس والشهوة الخفية، وحاول باستمرار نزع الهوى في الخدمة، وقد رغب في الثواب وفيما أعده الله تعالى للعباد، ويتصدى لإيصال الراحة للفقراء، وتفريغهم خاطرًا وقلبًا لعبادة الله تعالى، ويحرص كل الحرص على حيازة الفضل من وراء الخدمة، ويتوصل إلى خدمتهم بالكسب تارة وبالاسترقاق تارة أخرى،

(1) عوارف المعارف 105.

أو باستجلاب الوقف إلى نفسه لا لمغنم من وراء الوقف بل لعلمه أنه قيم عليه فقط وصالح لإيصاله إلى الموقوف عليهم، ويجتهد في أن يدخل نفسه كل مدخل لا يذمه الشرع، ويظل مستمرًا على تلك الحالة حتى يتحرر من رق النفس والهوى والشهوة ورؤية الخدمة رؤية لا تستشعر فيها النفس منة على الغير بما تبذل.

ويمكننا أن نقف على أدق وصف للخادم لدى أبي الخير الحبشي (383 هـ) خادم دويرة الرملة الذي كان حسن الخدمة للفقراء، وله أخلاق فاضلة وآداب جميلة يقول: (الحر من يوجب على نفسه خدمة الأحرار، والفتى من لا يرى لنفسه على أحد منة، ولا يرى من نفسه استغناء عن أحد) ويعتبر البر بالغير تجارة للأحرار والتواضع ربحهم [1].

ويجب أن نلحظ ما قلناه سلفًا من أننا سنقتصر على الخدمة بغية التربية أما الخدمة للتبرك أو الثواب فحسب، أو الخدمة التي هي تعاون بين العباد والتي قص علينا طرفًا منها أبو عمرو الزجاجي [2]، مما كانت سببًا في دعاء الجنيد له حين رآه يخدم موضع إخوانه وعليه آثار الغبار، فيضم الخدمة مع العبادة هذه الأنواع كلها تخرج عن إطار بحثنا الآن.

ويلي الخادم في الرتبة المتخادم، وهو الذي يتشبه بالخادم فيتصدى لخدمة الفقراء، ويدخل مداخل الخدام بحسن الإرادة، وطلب الثواب، والتوجه نحو مرضاة الله تبارك وتعالى، ولكن خدمته مع وجود هذا مشوبة بالهوى وحظ النفس لذا قد يضع الشيء في غير موضعه، أو يخدم من لا يستحق الخدمة في بعض أوقاته، أو يحب المحمدة والثناء، أو يمتنع من الخدمة لوجود هوى يخامره في حق من يلقاه بمكروه، وربما لا يراعي واجب الخدمة في طرفي الرضا والغضب لانحراف مزاج قلبه، ومهما حاول المتخادم النجيب أن يبلغ ثواب الخادم فقد يناله

---

(1) ابن الملقن : طبقات الأولياء 330، وانظر السهروردي عوارف المعارف 76، 89.
(2) عوارف المعارف : 110 – 111.

بعض الشيء لكن لا يصل إلى رتبة الخادم المتجرد، ونظرًا للتشابه الظاهر بين حاليهما فلا يفرق بينهما إلا من له علم بصحة النيات، وتخليصها من شوائب الهوى [1].

وتبقي من الدرجات درجة المستخدم وهي أدنى رتبة في الثلاثة المشار إليها وصاحبها أقيم لخدمة الفقراء بتسليم وقف إليه، أو توفير رفق عليه، وخدمته لمنال يصيبه، أو حظ عاجل يدركه فهو في الخدمة لنفسه لا لغيره، وهو مع حظها بحيث يخدم من يخدمه، أو يخدم من يحتاج إليه في المحافل ويتكثر به، أو يقيم به جاه نفسه بكثرة الإشباع أو الإتباع، ويقضي نهاره وليله في تحصيل ما يقيم به جاهه، وفي حظوظ نفسه ويستولي عليه حب الرياسة، وكلما كثر رفقه كثرت مواد هواه، واستطال على الفقراء، وكثيرًا ما يحوجهم إلى تملقه المفرط تطلبًا لرضاه، وتوقيًا لضيمه، ومع كل عيوبه ربما نال بركتهم لاختياره خدمتهم دون خدمة غيرهم ولانتمائه إليهم دون ما سواهم [2].

وهكذا اشترك الخادم والمتخادم والمستخدم في أصل الصفة وزاد الأول والثاني عن الثالث بصفات تخص كلا منهما، وإن كان التمايز يتحقق باعتبار التجرد من الهوى والشهوة، والخلو من الأغراض الدنيوية، ومهما وصل الأول تجردًا وإخلاصًا في الخدمة فلن ينتقل من كونه خادمًا إلى رتبة المشيخة ومن ظن ذلك فلقلة علمه.

فئات طردوا من الخدمة:

تسامت همة الفقراء ومقاصدهم فمنعوا من الخدمة ومن الوقف معًا المرأة والشيخ الطاعن في السن، وكذا أرباب الصنايع إن لم يكونوا من ذوي الهمم العليا، ونقل الشعراني عن القشيري قوله: (وقد تعددت وصايا جميع الشيوخ في سائر الأقطار إلى مريديهم ألا يأخذوا وقفًا من النسوان فإن في ذلك من المفاسد ما

(1) نفسه 90.
(2) نفسه 90 – 91.

يخفى) إذ قد يميل المريد إلى من أحسن إليه بحكم الطبع وهي امرأة فيتلف قلبه، والكبير أو الطاعن في السن العاجز عن الكسب دنيء الهمة ومرتبته دون مرتبة تلك المرأة، وأدنى من العاجز، والكل في نظر الصوفية بعيد عن الطريق والخدمة هذا من ناحية، وأخرى كما يقررون في قواعدهم (إن من شرط الطريق ألا يصح لأحد دخولها إن كان شريف الهمة)[1]، والمرأة والطاعن، والعاجز لا يتوافر فيهم هذا الشرط.

وحتى لو كان المقبل على الخدمة رجلًا قادرًا ذا مروءة ولكنه ليس من القوم، ولا يتطلع إلى الاهتداء بهديهم، وسلوك طريقهم فإنهم يرفضون خدمته، فالقوم (يكرهون خدمة الأغيار، ويأبون مخالطتهم) وعللوا ذلك بقولهم: إن من لا يحب الطريق ربما استضر بالنظر إليهم أكثر مما ينتفع بهم، فإنهم بشر وتبدو منهم أمور بمقتضى طبع البشر قد ينكرها الغير لقلة علمه بمقاصدهم فيكون إباؤهم لموضع الشفقة على الخلق لا من طريق التعزز والترفع على أحد من المسلمين [2] فليس الكل مقبولًا في ساحة الخدم الرفيعة.

من المخدوم؟

بينا الخدمة وهي الركن الأول وظهر لنا الخادم المقصود في التربية ومن يمنع من الخدمة إشفاقًا عليه وهو الركن الثاني، وبقي لنا الركن الثالث وهو المخدوم، ولقد اختلف الصوفية في نوعية المخدوم، أهو عام يشمل جميع الفقراء بحيث تكون كلمة الفقر مرادفة للخلق باعتبارهم يفتقرون إلى الله جميعًا بالاضطرار أو بالاختيار أو هو خاص بالفقراء الصادقين من أرباب السلوك الذين تزيوا بزي القوم واتبعوا سبيلهم، وتكون كلمة الفقر هنا هي القريبة أو المرادفة لمصطلح التصوف أو الصوفية حسب ورودها في أقوالهم ومؤلفاتهم، فقد دأبوا على الحديث عن الفقر والفقير، والتصوف والوفي بعبارات تقرب بين المفهومين حتى وإن

(1) الشعراني : الأنوار القدسية [2 / 830].
(2) عوارف المعارف : 104.

بعضهم جعل الفقر هو التصوف، والفقير هو الصوفي، وآخرون ميزا بينهما، وليس هنا مجال هذا التوحد أو التفريق، بل المهم أن فريقًا رأى أن الخدمة تكون للفقير الذي يعني الصوفي أو القريب منه وليس الفقير بمعنى جميع الخلق.

ولما اختلف الصوفية إلى صنفين لزمت الإشارة إلى كل منهما مع توضيح الفائدة التي تعود على الخادم من وراء خدمته طبقًا للتصورين.

وإلى الفريق الأول جاءت عبارة إبراهيم بن شيبان القرمسيني المتوفى (330 هـ) إجابة عن سؤال ابنه إسحاق عندما قال له: (بماذا أصل إلى الورع؟)، قال الوالد لولده: (بأكل الحلال، وخدمة الفقراء)، فرد الابن متسائلًا: (من الفقراء؟)، فقال له القرمسيني: (الخلق كلهم فلا تمييز بين من مكنك من خدمته، واعرف فضله عليك في ذلك) [1]. وإلى هذا التعميم في الخدمة لعباد الله وردت قولة السهروردي البغدادي [2] أيضًا، ويمكن أن نفسر هذا الشمول في المخدوم بكونه يعود بالنفع على الخادم من جهات محدودة هي الورع الذي يلزم للخادم عندما يقدم لمخدومه رفقًا أو طعامًا أو ثيابًا فعليه أن يتحرى منبعه ومن أين اكتسبه حتى ينال بذلك الثواب المنشود كما أن خدمة الجميع تعود الخادم المذلة والتواضع فحسب، وإذا كان النفع للخادم محدودًا فيمكننا أن نعتبر خدمة الجميع مدخلًا لخدمة أهل الله من الفقراء الصادقين حتى إذا ما انتقل إليهم كان مدربًا ممحصًا صاحب خبرة ودراية وأدب في الخدمة.

أما الفريق الثاني الذي يحبذ خدمة الفقراء من الأولياء فيرون إن الخدمة لهؤلاء هي الأهم للمبتدئ (حيث لم يؤهل لأحوالهم السنية فيخدم من أهل لها) [3]. كي تكون خدمته لأهل القرب عونًا له وسببًا في حب الله سبحانه، له من هنا قصر

(1) السلمي : طبقات الصوفية 98.
(2) عوارف المعارف : 88.
(3) نفسه : 105.

إبراهيم القصار (226 هـ) الخدمة عليهم في قوله (حسبك في الدنيا صحبة فقير وخدمة ولي) [1]، وحبذ أبو الخير الأقطع (349 هـ) الخدمة للفقراء الصادقين [2]، وشاركه في هذا الاتجاه أبو بكر الزقاق حيث قال (منذ أربعين سنة أصحب هؤلاء الفقراء وأعاشرهم فما رأيت قط رفقًا لأصحابنا إلا لبعضهم البعض أو ممن يحبهم) [3]، ولا شك أن هذا الاتجاه أقوى وأنفع في تربية المريدين لأن بمعاشرة الخادم المبتدئ للمخدوم الواصل تسري من الثاني نسمات تشع روحية في الخادم، وتبعث فيه ذوق ووجدان السلوك، ولم ينس أنصار الخدمة لأهل القرب أن يسوقوا قول رسول الله > فيما رواه أبو سعيد الخدري: **«مثل المؤمن كمثل الفرس في آختيه يجول ويرجع إلى آختيه، وإن المؤمن يسهو ثم يرجع إلى الإيمان فاطعموا طعامكم الأتقياء، وأولوا معروفكم المؤمنين»** صدق الحبيب المحبوب >.

آداب الخدمة:

لقد وقت الصوفية للخدمة ثلاثة أعوام تأديبًا للمبتدئ، وتحصيلًا لبركاتهم، وإيصالًا للنفع إليه، ولكنها ليست متساوية بل جعلوا السنة الأولى لخدمة الخلق، والثانية لخدمة الحق، والثالثة لمراعاة قلبه وملاحظته عن مواطن الغفلات [4]، ولكل أجل آدابه، فلخدمة الخلق آدابها، وللمعاملة مع الحق آدابها، ولمراقبة الخواطر والقلب آدابها وجوانبها، ومن الملاحظ بداية أن هذا التدرج الذي يبدأ بالخلق ثم يثني بالحق، ويعود مرة أخرى للخلق في مركز القلب يراعي حال المريد

(1) طبقات السلمي 77.
(2) نفسه 90.
(3) القشيري : الرسالة 231.
(4) الهجويري : كشف المحجوب [2 / 251].

السالك لا المجذوب، فالمجذوب بدأ من نقطة الاختيار الإلهي لـه فأراحـه الله بهـا مـن عنـاء الخدمة والمعاملة والمجاهدة والمكابدة والمراقبة وانغمس فـي أنـوار الحـق مـن أول لحظـة، وتولى الله تأديبه وتطهير قلبه فيما احتاج إلى بركة العبيد أو التـدرب علـى أيـديهم أو تحمـل المشقة والأذى لنوال الثواب وللحصول على الخبـرة فـي السـلوك أمـا المريـد السـالك الـذي قصد الطريق بالإرادة فعليه أن يقطع المراحل من أولها كي يصل إلى النهايات بعون من الله وتوفيقه، وهذا يقتضيه أن يبدأ بالخدمة مع الخلق متأدبًا بآدابها حتى يوطن نفسه على الخير، ويصفيها من الشوائب، ويصلح نيته وقصده قبل كل شيء ثم يرتقي في المعاملة فيسمو إلـى خدمة الحق.

ومن الجدير بالذكر أن خدمة الحق لا تعني العبادة المفروضة لأنهـا لزمتـه قبـل خدمـة الخلق ومعهم وبعدهم وإنما تعني الانقطاع من علائق الدنيا والإقبال على الله بتجـرد مطلـق كما سيرد، فإذا انقطع وتجرد رجع مرة ثانية إلى باطنه وقلبـه فنظـر فيـه ليتأكـد مـن أنـه لا يوجد فيه غير الله، وأن القلب قد تأدب بآداب الحضرة والوجود معه وحده جل جلالـه وإنمـا لزم ذلك لمدة عام ثالث لأن القلب سيصير محلًا للأسرار، وموئلًا للأنوار فلا بـد مـن خلـوه من الأغيار.

ولنتابع رحلة الآداب مع الخلق في السنة الأولى من بداية المريد مؤكدين أولًا على أنهم ربطوا الأدب كله بالكتاب والسنة كما سبق، ووصـلوا كـل نـوع منـه بـذات المصـدر، وفـي مجالنا الآسن يسوق المقدسي جملة من الآداب ويقرن كلا منها بدليله مثل قوله: ومن الآداب وقوف الخادم عند أكل الجماعة لما روى المعتمر عن أبيه قال: سمعت أنس بن مالك يقول: كنت قائمًا على الحي أسقيهم وأنا أصغرهم سنًا فجاء رجل فقال: إن الخمر قد حرمت، قالوا: اكفها يا أنس. قال فأكفأتها، ومن الآداب مع الدليل أنه قد يخدم الأعلـى مـن دونـه وذلـك لأن النبي > قام يخدم وفد النجاشي بنفسه مع علو فضله ورفعة منزلتـه، وأيضـًا فمـن الأدب أن يتأخر الخادم للجماعة في الأكل عنهم كما روى أبو قتادة أن رسول الله

< قال: **«ساقي القوم آخرهم شرابًا»** وروى جعفر بن محمد عن أبيه قال كان رسول الله < إذا أكل مع قوم كان آخرهم أكلًا [1]، وهكذا وجدوا لكل أدب دليلًا، أو نبع لكل أدب من دليله، وتواصوا بأن يدخل في خدمته كل مدخل لا يذمه الشرع فهم قوم اتبعوا فعملوا، وعملوا فأخلصوا، وخدموا فما ميزوا في خدمتهم غنيًا عن فقير ولا سابق عن لاحق (لأن أرباب التمييز قد مضوا) [2] على حد قول أبي عبد الله التروغندي المتوفى (350 هـ) وقصد بمضي أرباب التمييز الصحابة لأن منهم سابقًا وصديقًا ومهاجرًا وأنصاريًا وبدريًا ومجاهدًا بالنفس والمال أو بواحد منهما فصار لكل رتبته التي بها تميز عن غيره، وإذا لم تعرف الفروق بين المخدومين لعد التمييز بالنص الواضح وجب خدمة الجميع بلا استثناء ليحصل المراد ولا يفوت المقصود، ويلزمه في خدمة الجميع أن يقوم بإيصال الراحة لهم، مع بذل وصدق وإيثار وارتفاق [3] وتجرد في النية والقصد، ولا يأخذه في الله لومة لائم، ويضع الشيء في موضعه، ولا يفتخر بخدمة أو مال على الفقراء، لأن من افتخر لمال أو جاه أو جمال افتقر وعاد وقد انكسر كما جاء في أقوال أبي المواهب الشاذلي (800 هـ) [4]، وأن يولي الفقراء بالأفضل عن السوقة مثلما فعل الحسين بن إبراهيم أثناء خدمته لإبراهيم بن شيبان ومريديه [5].

وعلى المريد إذا شاء الخدمة وكانت تلك طريقته أن يصبر على جفاء القوم معه مهما بذل لهم من روحه في خدمتهم، وإذا زادوه في الجفاء فيجب أن يزيدهم

(1) المقدسي : صفة التصوف 42 – 43.
(2) السلمي : طبقات الصوفية 122.
(3) عوارف المعارف : 76 – 77، 88.
(4) قوانين حكم الإشراق.
(5) ابن الملقن : طبقات الأولياء 23.

في الخدمة والبر، وليعلم أن خواطر الفقراء رسل إليه يطلعون بها على بواطنه فلا ينبغي أن يجرح باطنه معهم في الخدمة بنقص في الإخلاص، أو في البذل أو في الطاقة [1]، وإذا كان الخادم أو صاحب الرفق غنيًا فلا يستخدم أحدًا من الفقراء، ويخدم هو ولا يخدمه أحد، ولا يؤذي الفقراء بالانتظار بل يعطيهم على الفور مع الإيثار على نفسه سواء تطلعوا إلى ما عنده أو لا، ويقدم الطعام بلا حبس له، لأن حبس الطعام مع حاجة الفقير إليه أو انتظاره ذل فلا يلجئ الفقراء إليه، ولا يدخر شيئًا مما يمكنه، ولا يأكل مع قلة الطعام أو يدخر شيئًا لنفسه، أو ينفرد بشيء عنهم إلا إذا كان مريضًا واحتاج إلى تخصيص شيء له فيستأذن الجماعة في هذا التخصيص [2].

وليتواضع لكل من يتشيخ عليه حتى لو كان المريد أعلم من المخدوم [3]، وعلى المريد ألا يخالط خدمته جهالة، ولا يشوبها عادة، ولا يقف عندها همة [4]، ويستوصي بذوي الحاجات في الخدمة من المرضى والعميان والعجائز والأيتام كما أوصى سيدي علي الخواص حين ربط بين نزول الرحمة على الخادم وبين خدمة هؤلاء خاصة، ولقد تفرغ الشيخ عثمان الخطاب لخدمة العميان والأيتام ضربًا للمثل وتعليمًا للبادئين [5]، يفعل كل هذا للسليم وغيره بجد ومثابرة ثم يعتز إليهم بأنه ما قام بواجب حقهم، وبأنه قصر دائمًا، وذلك من باب تطييب خواطرهم حسبما أكد على ذلك الإمام الحسن [6]، ولا يرى لنفسه منة على أحد منهم، بل يحس دائمًا إنه لا يستغني عن أحد، وإن هو فعل ما سبق صار حرًا من تقييد الخدمة والنظر

---

(1) الرسالة القشيرية : 201.
(2) الجيلاني [2 / 154، 155].
(3) الرسالة : تحقيق الدكتور عبد الحليم [2 / 731].
(4) الهروي : منازل السائرين 25.
(5) الشعراني : الأنوار القدسية [2 / 149 – 150].
(6) نفسه 130 – 131، والرسالة 201.

إليها، كما أنهم أي المخدومين عندما لا يضطرهم إلى التملق وإلى ذل الانتظار يكونوا أحرارًا من أسر الخدمة التي تقدم إليهم، وبذا يكون الخادم حرًا يخدم أحرارًا كما حدد أبو الخير الحبشي (383 هـ) [1].

وقد تسلمه حرية الخدمة للفقراء، وعدم الوقوف عندها، أو التطلع إليها والنظر لما يقدمه لإخوانه إلى حال أرقى هو الفناء عنها والبقاء بالله الذي أهله لها، يقول الغزالي واصفًا حال النهاية في خدمة الخلق (ومن آداب الخدمة الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها برؤية مجريها) [2]، وبذا ينتقل الخادم إلى الأحوال السنية، والمراقي العلية فيدخل في السنة الثانية بخدمة الحق، قاطعًا حظوظ نفسه عن الدنيا والعقبى، ويتصف بعبادة أهل التجرد، وهي العبادة التي تخلو من الرغبة أيا كانت، كما يرشح إلى خدمة القلب وهي السنة الثالثة التي أشرنا إليها فيرفع عن قلبه الهموم المختلفة، ويحفظه في حضرة الأنس من مواطن الغفلة، وبالسنوات الثلاثة مع ما فيها من حقوق الخدمة وبالصحبة يرشح للبس المرقعة وأخذ العهد حسبما نفصل فيما بعد.

الآثار التربوية للخدمة:

لقد ألزم الصوفية المريد المبتدئ الدخول في الخدمة مع آدابها على النحو السابق، ولم يلزموه إقهارًا لنفسه أو تحطيمًا لذاته، أو لضرورة الخدمة للفقراء، وإنما ارتبطت الخدمة بعلل تربوية بحتة، وتثار دائمًا لدى الصوفية مسألة العلل تخلصًا منها وذمًا لها، أو فناء عنها، وعبادة أو تخلقًا بدونها، وهنا نتبين واقعية التربية الصوفية من جهة، ومثاليتها وتساميها من جهة أخرى، أما واقعيتها فتكمن في إقرار الصوفية بوجود علل وعوارض نفسية كثيرة، وإن نفس الإنسان الذي يقدم على السلوك بداية تكون مشحونة بعدد هائل من الأمراض النفسية التي

(1) طبقات الأولياء : 330.
(2) روضة الطالبين : 108.

يلزم علاجها والتخلص منها رويدًا رويَدًا وبوسائل متعددة كل وسيلة تؤدي آثارها، وتفعل فعلها في تقويم النفس وترويضها أو تهذيبها، ومع تعدد العلاجات وتنوع السبل تتخلص النفس من غشاواتها وحجبها فتوجه بعد ذلك إلى المثل العليا التي ينشدها الصوفية من وراء تربيتهم الخاصة، أي أنها لا تظل مقيدة بالواقع بل تتجاوزه إلى آفاق عليا تسمو فوق الزمان، ولا تتقيد بحدود المكان، وهي هي النفس التي بذلت المساعي، وقاومت الأمراض الخاصة بها لتطفو فوق ذاتها وترتفع إلى ما لا يدخل ضمن حدودها، أو حدود العوالم المحيطة بها إنها الذات أو النفس التي تحارب وتجاهد ذاتها أو نفسها كي تنقلها وتبقيها في أطوار أسمى ومراقي أعلى، أي أنها لا تحطم ذاتها وإنما تبنيها بناء جديدًا أرقى.

ومن هنا فإن كل وسيلة من وسائل التربية الصوفية تعاملت مع النفس في هذين الإطارين الإطار الواقعي المحدد، والآخر العلوي المجرد، وتبدأ بالقطع من نقطة الواقع صاعدة شيئًا فشيئًا إلى ما فوقه، ويدرك الصوفية تمامًا مرحلة البدايات والوسط والنهايات كما يدركون دور كل وسيلة في تفعيلها مع النفس تدريبًا وتهذيبًا، أو تخلية وتجلية، ونبهوا على ما يمكن أن يحدث للنفس أو يحصل عليه المريد وهو يؤدي وسيلة ما، وتبعًا لذلك فإنه في مجال الخدمة كانوا يدركون آثارها في النفس شأنها في الترويض شأن غيرها، ويفصح السهروردي عن تلك الآثار إجمالًا فيقول (الخدمة تكسب الأوصاف الجميلة والأحوال الحسنة) [1]، أي أن لها دورًا في اكتساب النفس للمقامات الجليلة عن طريق الأداء المتميز الذي قام به الخادم للفقراء، وبالخدمة تتخلص النفس من مسالب، وتتحقق بآداب، وإذ هي تخلصت وتحققت بما ذكر حصلت النفس عوضًا عن ذلك صفات أخرى أدخل في المحامد وأبعد عن المفاسد وصاحبت تلك الصفات المحمودة أحوال رقت مع درجة التجلية، وشفت مع عمق التخلية، الأمر الذي لا يوجد لدى النفس قلقًا أو تبرمًا

(1) عوارف المعارف 104.

من الفقد لما تحصل عليه من الوجود، لأنها تطرد عيوبًا وعللًا ووهمًا لتنال حقائق ووجودًا وسموًا، فحالة الفقد في لا شيء منعدمة، إنما هو فقد من دنيء لإحلال جليل، ومن ذميم لترسيخ جميل، ومن قبيح لتمكين حميد، ومن محدود للبحث عن مطلق، ومن كسبي لنوال ما هو وهبي، ومن بشرية دنيا للوصول إلى عطاءات ربانية عليا، وكل هذا التبديل يجعل الفقد عطاء، والتخلي تحققًا، ومذلة الخدمة عزة، وأسر الفعل حرية.

ويفصل أحمد بن خضرويه البلخي المتوفى (240 هـ) وابن عربي الحاتمي الطائي أبرز الصفات التي يحصل عليها الخادم قائلين: إن من خدم الفقراء أكرم بثلاثة أشياء: التواضع وحسن الأدب، وسخاوة النفس [1]، ولا ينبغي الاستخفاف بتلك الآثار لانحصارها في ثلاثة لأنها أمهات للصفات، ولأن حسن الأدب عامل شامل، فمن تواضع وسخت نفسه وتحقق بالأدب حاز المراتب، ونال المواهب، هذا بالإضافة إلى حصول البركة التي يجدها الخادم من جراء خدمة الفقراء حسبما حددها أبو عبد الله التروغبندي (350 هـ) يقول: (لو خدم رجل في جميع عمره فتى من الفتيان للحقته بركة خدمته، فكيف بمن أفنى في خدمتهم عمره) ويصل أبو العباس بن عطاء الآدمي (309، 311 هـ) تلك البركة الحاصلة من خدمة الخلق إلى بركة خدمة الحق فيقول (أقم شخصك في خدمة الصالحين لعله يتعود ببركتها طاعة رب العالمين) [2]، فالخادم يتحقق بجميل الصفات، ويحصل على أعلى البركات فترفعه إلى مداومة العبادات.

ثانيًا: الصحبة:

حملت المادة اللغوية للكلمة كثيرًا من الدلالات التي نحتاجها في مجالنا، فهناك بداية صحب بكسر الحاء يصحب صحابة بفتح الصاد وكسرها، وصحبة،

(1) السلمي : طبقات الصوفية 25، رسالة ابن عربي للفخر الرازي 28.
(2) السلمي : طبقات الصوفية 122، 64.

عاشره ورافقه ولازمه ومنه صاحبه مصاحبة، والمصاحب الملازم، فقد أفادت أولًا العشرة الدائمة ولكن العشرة لكي تدون تستمر ويلازم كل صاحب صاحبه تستلزم شروطًا وصفات لا بد من توافرها، وهنا نعجب أن يفي الوضع اللغوي بمعظم تلك الشروط مثل: أصحب له الرجل صار ذا صاحب، وأصحب له الرجل ذل له وانقاد بعد صعوبة وحقيقته دخل في الصحبة بعد أن كان نافرًا، ومنه هو مصحاب لنا بما نحب أي منقاد والمصحب الذليل المنقاد بعد صعوبة والمصحب المستقيم.

وهذا يعني أن أول معنى ودلالة يفيد العشرة والملازمة، والثاني يقدم الذل والانقياد للصاحب بعد النفور، وهناك اشتقاق يدل على أن الانقياد من الصاحب لم يتحقق إلا بعد جهد من الطرف الآخر بذله لكي ينقل النافر من حالة العصيان إلى حالة الانقياد كما تقول: أصحبته فهو مصحب أي فعلت به ما جعلته صاحبًا لي غير نافر عني، ويتدرج الاشتقاق ليغطي أهم الصفات اللازم للصحبة، فإذا قلنا: أصحب فلانًا دلت على أنه حفظه أو أصحب زيدًا عن الأمر أشارت إلى أنه منعه وكفه عنه، وصفة الحياء والاستحياء ترد مع الاشتقاق في قوله: تصحب منه أي استحياء، ويتصحب من مجالستنا أي يستحي وهكذا أعطانا الاشتقاق معاني الملازمة مع انقياد كل صاحب لصاحبه، واستقامتهما على درب الصداقة والصحبة، وحفظ كل منهما للآخر، ومنعه من الانحراف أو الفساد، وتحقق الأطراف المشاركة في الصحبة بالاستحياء، وعند المخالفة للحفظ والاستقامة وما بعدها من المعاني يأتي اشتقاق آخر ينبه إلى تلك المخالفات بطريقة رمزية اشتقاقية منحوتة من الكلمة وجذرها مثل: صحب المذبوح صحبًا سلخه [1]، فيمكن أن يكون السلخ الحسي مقابلًا لسلخ سيرة الصاحب وذكراه بالغيبة والحسد وغيرهما من الأمراض المصاحبة للصحبة.

---

(1) الخوري أقرب الموارد [2 / 633 – 634]، المعجم الوسيط 507، والقاموس المحيط [2 / 91] والمنجد 414.

الضرورة والمنفعة:

على الرغم من أن الصحبة كما سيرد لها أهمية بالغة لكننا نرى رجالًا مثل سفيان الثوري وإبراهيم ابن أدهم (117 هـ) وداود الطائي (161 هـ) والفضيل بن عياض (165 هـ) وسليمان الخواص، ويوسف بن أسباط (190 هـ)، وحذيفة المرعشي، وبشر الحافي (227 هـ) يؤثرون التقلل من الصحبة قائلين (إن ذلك أسلم لدينك، وأقل غدًا لفضيحتك، وأخف لسقوط الحق عنك) [1]، والوحدة (خير لصاحب الحظ من الصحبة) [2]، وهكذا تكون الوحدة غيرًا من الألفة في حالات يتجنب فيها الإنسان السقوط في آفات الصحبة مثل خفي الحسد للإخوان، ودبيب الرياء، والغيبة وغير ذلك من العلل، الأمر الذي جعل المكي يسوق على لسان من ذكرنا بأن الوحدة أسلم للدين وأقل من الفضيحة، ومن مؤونة الحقوق للغير، ويستعيض المختلي عن الصحبة (باكتفائه بوجود الحق) [3] ومراقبته، والاستقامة على شرعه، ثم إن الخلوة أجمع للفكر، وأعون على التدبر وأقدر على معالجة الذات واستنباطها بصورة هادئة، وفي أحيان كثيرة يلزم وجود الوحدة حتى ولو كان هناك صحبة لكي يعيد السالك موقفه من ذاته على ضوء خبرته وعلاقته بالآخرين، وبذا تكتسب الذات خبراتها وتجمعها ثم تفحصها فحصًا دقيقًا في حال من الصفاء والخلو، وتوجه كل هذا لما ينفعها في سلوكها، من هنا يظل التتابع المتبادل بين الصحبة والوحدة قائمًا كشرط في نمو الفرد لدى فلاسفة التربية الحديثة كذلك [4]، ويمكن إن نحصر وجهة نظر المتقللين من الصحبة في كونهم تخوفوا من مؤونتها، أو تخففوا من عواقبها وآفاتها وعدم مراعاة آدابها وحقوقها

(1) المكي : قوت القلوب [2 / 115].
(2) الهجويري : كشف المحجوب [2 / 586].
(3) الرسالة شرح الأنصاري : 200.
(4) النجيحي : فلسفة التربية : 327.

وخشوا إن هم لزموا الصحبة دائمًا ألا يكون لهم الوقت الكافي لفحص الذات وتبصرها، ومن أجل هذا توحدوا واختلوا، أو صحبوا مع التحفظ والتقلل ولم يستغرقوا عمرهم مع الآخرين بل كان لهم من الوقت ما يساعدهم على معالجة أنفسهم وبواطنهم.

أما الفريق الغالب من رجال الحديث والفقهاء والصوفية فيرون ضرورة الصحبة شرعًا وتربية، نلحظ هذا عند ابن المسيب والشعبي، وابن أبي ليلى، وهشام بن عروة، وابن شبرمة، وشريح، وشريك بن عبد الله، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، هؤلاء جميعًا استحبوا كثرة الإخوان، وشاركهم في هذا الاتجاه مشايخ الصوفية إذ يروم الصحبة بداية من البدايات تلي الخدمة كما سبق، فهم يطلبون أولًا حق الصحبة من أحدهم الآخر ويأمرون المريد بذلك إلى حد أن صارت الصحبة بينهم كالفريضة [1]، ولأهميتها حرص عليها المريدون مع نظرائهم، والمشايخ مع بعضهم، والأدنى مع الأعلى، وبالعكس، وصرح أبو عثمان الحيري أنه جاء إلى أبي حفص الحداد وهو غلام فطرده، قال أبو عثمان فانصرفت جاعلًا وجهي للشيخ وظهري للأمام، وظللت على ذلك حتى غبت عنه، فلما رأى حرصي على صحبته قربني وقبلني، وصيرني من خواص أصحابه إلى أن مات [2].

وجعل المكي القرين الصالح أحد خصال سبعة يجب أن يتحلى بها المريد، وبقيتها الصدق في الإرادة، ومعرفة حال النفس، ومجالسة عالم بالله، وتوبة صادقة، وطعمه حلال، واستمرار على الطاعة [3]، واعتبرها أبو النجيب السهروردي مع صحة شروطها أجل الأحوال لأن الصحابة مع كونهم أفضل الناس

---

(1) قوت القلوب [2 / 115 – 116]، وكشف المحجوب [2 / 584].
(2) اللمع 235.
(3) القوت [1 / 141].

علمًا وفقهًا وعبادة وزهدًا وتوكلًا ورضا لم ينسبوا إلى شيء من ذلك وإنما نسبوا إلى الصحبة فهي من أرقى النسب وأعلاها، وتقف الصحبة عنده فوق المعرفة والمودة والألفة والعشرة والمحبة، إذ كلها بدايات لها أما هي فقمة لتلك الأحوال، ويرى أن تأثير تلك الدرجات من العلاقات متوجه إلى النفس بخلاف الصحبة فيسري غذاؤها للقلوب، وبالتالي فمن شرطها اتفاق البواطن [1].

ويتفق ابن عجيبة الحسني مع الهجويري في فرضية الصحبة للمبتدئ بالنسبة لمن فوقه، ويجعلها شرطًا مؤكدًا من شروط التربية والسلوك ثم يقول (اعلم أن الاجتماع عند القوم هو أعظم الأركان هو أعظم الأركان وأهمها حتى قال بعضهم «التصوف مبني على ثلاثة أركان: الاجتماع والاستماع والإتباع») [2]، فمن انفرد بنفسه بعيدًا عن الإخوان لا يجئ منه شيء، وبالتالي فطريقهم ليس بطريق العزلة، ونعجب إذا رأينا عبارة ابن عجيبة نفسها يرددها فيليب فينكس فيلسوف التربية المعاصر عندما يقول: (والفرد ليس كيانًا مكتفيًا بذاته ... والذات ليست شيئًا في عزلة ... ولا يوجد نمو إنساني في عزلة)، وما دام الأمر كذلك فلا تستطيع الشخصية أن تنمو إلا عن طريق الارتباط والتعامل مع الآخرين، والشخصية والذات بالضرورة شيء موجود في علاقة [3].

ونظرًا لأهمية الصحبة في مجال التربية والسلوك، ولكونها تقتضي آدابًا تخصها فقد كتب كثير من رجال الطريق في ضرورتها وما يلزم لها، وشرحوا كل أدب في زمانه ومكانه وهيئته حتى كان ما كتبوه فقهًا يخص العلاقات بين السالكين وإنما كان فقهًا لأنهم حللوا مسائل الصحبة وآدابها، وركزوا على الباطن أولًا ثم الظاهر، وساقوا لكل أدب دليله وحكمه الشرعيين، وذلك على غرار ما فعل الجنيد

(1) آداب المريدين 76.
(2) الفتوحات الإلهية 10، 116.
(3) فينكس : فلسفة التربية : 5.

في كتابه (تصحيح الإرادة) وابن خضرويه البلخي في كتابه الذي سماه (الرعاية بحقوق الله) متفقًا مع المحاسبي في التسمية، وسمى محمد بن علي الترمذي كتابه (بيان آداب المريدين) وكذلك ألف أبو القاسم الحكيم، وأبو بكر الوراق، وسهل بن عبد الله التستري، وأبو عبد الرحمن السلمي والقشيري [1]، وغيرهم كتبًا أو أبوابًا في آداب الصحبة وفقهها كما تعرضوا فيها لفقه آداب السفر والمأكل والمشرب.

ونلاحظ بعد ذلك أن بعض قدامى الصوفية وهم الفريق الأول توخوا الحذر وخافوا من آثار الاجتماع وتبعاته فتقللوا من الصحبة وآثروا العزلة سلامة من جهة ولأن وقتهم كان يتسم بالتربية الفردية مثل عصر الزهاد لكونهم قريبين منه، أما متأخرو الصوفية وقبلهم الفقهاء وأهل الحديث فمالوا إلى الاجتماع والصحبة لأغراض تربوية صرفة مستندين في ذلك إلى الأدلة التي تشايع هذا الاتجاه وتحبذه وإلى تأثير الطباع في الطباع، وكذا المنافع التي تنتقل من شخص إلى آخر عبر الصلات الناشئة بين المتآلفين في مجالسهم وزواياهم وربطهم، ولا بأس أن ننظر في العناصر الثلاثة التي قوت من وجهة نظر القائلين بالصحبة من أدلة، وتأثير طبع، ومنفعة تربوية.

أ ـ أدلة الصحبة:

كان الفقهاء والمحدثون على حق في دعوتهم إليها لاستنادهم إلى كثير من النصوص وإلى واقع المؤمنين في كل عصر، فالنصوص تحث الجميع أن يتألفوا ويتعاونوا على البر والتقوى ولا يتعاونوا ﴿ **عَلَى الإِثْمِ وَالعُدْوَانِ** ﴾ [المائدة: 2]، وقال جل شأنه: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا** ﴾ [مريم: 96]، قال الهجويري أي (بحسن رعايتهم الإخوان) [2]، وألزم الله جماعة المؤمنين أن يكونوا إخوة ﴿ **إِنَّمَا المُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ** ﴾ [الحجرات: 10]، والجماعة رحمة والفرقة

(1) كشف المحجوب [2 / 584].
(2) نفسه [2 / 582].

عذاب كما جاء في زوائد السمند، ويد الله مع الجماعة والشيطان مع من فارق الجماعة يركض، وروى الدار قطني بسنده عن أبي هريرة في الأصغر والأوسط أن رسول الله > قال: **«ألا أنبئكم بأحبكم إلي وأقربكم مني مجالس يوم القيامة، أحاسنكم أخلاقًا الموطؤون أكنافًا الذين يألفون ويؤلفون»** وروى أيضًا بسنده أنه صلوات الله عليه قال: **«المؤمن يألف ويؤلف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف، وخير الناس أنفعهم للناس»** وأسند المكي كثيرًا من الأحاديث إلى رواياته فقال وروينا في خبر عن رسول الله > : **«من آخى أخًا في الله عز وجل رفعه الله عز وجل درجة في الجنة لا ينالها بشيء من عمله»** وكذا قال وقد روينا عن رسول الله > : **«كونوا مؤتلفين ولا تكونوا منفرين»**. والمتحابون في الله لهم منازل وكراسي يوم القيامة ليست لغيرهم، وفي الحديث لهم منابر من نور، ولباسهم من نور، ووجوههم نور، يغبطهم الأنبياء والشهداء، وأصحاب تلك الدرجات هم **«المتحابون في الله عز وجل والمتجالسون في الله تعالى والمتزاورون في الله تعالى»** وما **«تحابا اثنان في الله عز وجل إلا كان أحبهما إلى الله عز وجل أشدهما حبًا لصاحبه»** كما جاء عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، إلى غير ذلك من الأحاديث التي بشرت ونبهت ورغبت في المحبة والصحبة والأخوة وحذرت من الفرقة والتباغض والتحاسد والتناجش والغيبة والنميمة.

ب – أهمية التأثير الطبعي:

نعني بذلك تأثير الطبع في الطبع، والإنسان في أخيه عن طريق الاجتماع والتآلف، ومع أن الإنسان حريص كل الحرص على ذاته، وغيور على إنيته وشخصيته إلا أنه يمكن أن يملأ المتخللات عنده بما يراه عند الغير سدًا لحاجته، وجبرًا لنقصه، وفي الحقيقة هو لا يتنازل عن ذاته ولا يبتعد عن إنيته إنما هو قريب منها متمسك بها يحاول بأخذه من الغير أن يكملها، فمرد التأثر ليس تسلط طبع على طبع بل هو عند وعي الآخذ بما يأخذ حالة من الرغبة الشديدة والمتبصرة

في تكميل الذات وتجميلها بالطاعة أو بالخلق أو بالعلم أو بالأدب أو بأي جانب يرى صاحب الشخصية أن ينقله عن الآخرين، وبالتالي فالذات المتأثرة الواعية تتكشف وجودها بين مصابيح الآخرين، وتتبين ما تحتاجه من خصال ثم تقوم الذات المكتشفة نفسها بالعمل والدأب على تحصيل ما رأت أنها في حاجة إليه، الأمر الذي يوقفنا على إن الذات المتأثرة هي التي اكتشفت جوانب الوجود فيها، وحددت ما تحتاجه ثم قامت بجهد لتحصيله، ومن هنا فإن تأثير الطبع في الطبع عند الوعي القائم بينهما لا يعني أن ذاتًا صبت في ذات دون شعور بل المقصود أن كل واحدة تبينت نقصًا لديها فعملت بهمة على سده وتقويمه، وفائدة الصحبة هنا هي كشف العجز، أو دفع الحماس للارتقاء بما هو متحصل فعلًا والإكثار منه عن طريق التنافس.

والحقيقة أن تلك العملية معقدة إلى حد كبير، وذلك لأنه في كثير من الأحيان يوجد أشخاص بين آخرين، وتقوم بينهما صلات ومع ذلك لا يستفيد هؤلاء الأشخاص، ولا يتأثرون سلبًا أو إيجابًا، وتظل حالتهم كما هي دون تغير يذكر، وقد لا يحسون بضرورة التغيير أو يحسون ولكن ليست لديهم القدرة على نقل أنفسهم من عادى إلى أخرى أفضل، وأيضًا فبالإضافة إلى ذلك فإن أي جماعة تلاقت متآلفة أو متصاحبة يكون بينها القوي والضعيف، وصاحب الشخصية الفذة والأخرى الأدنى، وحينئذ نجد عجبًا فقد يقاوم الضعيف تأثير الأقوى ومحاولاته المتكررة بقبول ما يريده لدى الغير من المحيطين به، ذلك أن الشخصية القوية تتضح لديها الحقائق بصورة جلية وبحد من السرعة أو البطء يتناسب مع طريقتها في الكشف عما تريد، ثم بعد ذلك الاتضاح والكشف يبذل الأشخاص المتميزون قصارى جهدهم في قبول الآخرين لما توصل إليه أرباب الامتياز إلا أنه نظرًا لأن الآخرين أقل وليسوا أوعية مادية يمكن أن يملأها الممتازون أو المتفوقون بما يقصدون، وكذلك فإن المقصود قد لا يكون ماديًا هو الآخر وهذا هو الغالب لذا صعب ملء الفراغات عند الآخرين، وشق في كثير من الأحيان على صاحب الأفكار

الممتازة أن يجد سبيلها لدى المحيطين به لكونهم يقاومون رؤيته وما أنتجته قريحته بوعي محدود منهم في الرفض أو بلا وعي مدرك أصلًا، وإنما صعب وشق لأن الأوعية عند الآخرين نفسية، وللنفس دروبها وطرق مقاومتها، ولها أهواؤها، وأسلحتها التي تدافع بها من إرادة أو قوة أو ابتعاد أو تهديد إلى آخره.

وقد يحدث تكافؤ بين المتآلفين فتزداد العملية تعقيدًا في مجالات التفاهم وتبادل الآراء خاصة إذا تدخلت الأهواء ولعبت علل النفوس دورها، ولم يستطع التجرد أن يسود بين المتصاحبين، ومكمن التعقيد هنا أن صاحبًا في درجة معينة من الذكاء أو الغباء يحاول التأثير على آخر في نفس درجته مع مداخلات نفسية تحول دون التفاهم وإحداث الوئام والفائدة.

وقد تكون الطامة إذا حاول الأدنى أن يؤثر في الأعلى، لأن الأخير يدرك قدرة الآخر ويقدر قدره، ويعلم أن ما يقدمه لا يفي بأغراض الاجتماع لكنه أمام موقف متأزم يصر فيه الأدنى على موقفه، وربما كانت له من الوسائل الأخرى التي تعينه على تنفيذه وإمراره بين الآخرين، مما يجعل قبول الأعلى بين الجماعة لأفكار الأدنى التي فرضت بطريقة ما بمثابة ذبح نفسي أشد ضراوة من الذبح الحسي، وكثيرًا ما عانت المجتمعات والصداقات من فرضيات الأدنون وتحجر أفكارهم، وقصور نظرهم، وقوة أساليبهم.

ألم أقل سلفًا إن قواعد الاجتماع معقدة؟

والحل يكمن في وجود النوايا الحسنة، والرغبة في الإصلاح، والاتصاف بالمحامد والمحاسن وإعطاء الآخرين حقوقهم حسب منازلهم ورتبهم، إذا وجد هذا وغيره أثمر الاجتماع وأنتج ولذا قرن ابن عجيبة علم الاجتماع المؤثر بالاستماع والإتباع وغيرهما من الآداب التي سوف ترد.

وقد تساعد النوايا وما سقناه في إصلاح الاجتماع بالإضافة إلى أن مجموعة الإفراد إذا اجتمعت أو تصاحبت أو التقت بقصد معين سهل ذلك عملية التأثر والتبادل، وغالبًا ما يكون القصد من وراء الصحبة أو التآخي أو الاجتماع هو

المنفعة أيا كانت، وأرقاها بالطبع ما كانت منفعة في دين، والصوفية قد حددوا لاجتماعهم قصدًا غائيًا مهذبًا وراقيًا تمثل في إصلاح النفس وتقويمها على أيدي أصحاب لهم خبرة سابقة في هذا المضمار، وتحت ملاحظة رجال كوشفوا باطنًا فصلحوا للمعاملة مع البواطن، وتأدبوا ظاهرًا فكانوا أجدر على تقويم الظواهر، وبرقت لهم من شموس الغيب بوارق بددت ظلمات النفوس المحيطة بهم، لذا جاء كل فرد داخل مجموعة الصحبة يعرف ما يريد، ويتجه نحو ما يقصد، ويتأدب غاية الأدب ليحصل على المقصود، ويبذل قصارى الجهد لينال المطلوب، واستكانوا للتوجيه واستكشفوا النفس الأدنى تحت مصباح البصيرة العليا.

وما دام الصوفية قد التقوا أشباهًا على ذلك، بمعنى أن وجود الجنسية والتشابه وصحة النسبة قد تحقق فإن الصحبة تكون مثمرة، وإنما قلنا بوجود الجنسية والمشابهة وضرورة النسبة بين الجميع لأن الأشخاص لا ينجذبون لبعضهم إلا عند التجانس والتشابه ووجود نسبة أي حالة موجودة لدى كل منهم [1]، فكل فريق يتشابه في صفات معينة أو أهداف محددة، أو يشتركون في أحوال معروفة تراه أسرع إلى التأثر والنقل من بعضهم في المجال الذي اشتركوا فيه، ورجال الطريق تشابهوا تصفية، وطاعة، ومقامًا وحالًا، ودخل كل مريد زمرة الصحبة بقصد الفائدة من إخوانه وبأدب جم فصح لهم التأثر بعد ما فتحوا نفوسهم وصدورهم إلى ما لدى إخوانهم من فضل وعادة، وأعني بالعادة ما اعتاده المتقدمون في الطريق من رياضة وعبادة، وسلوك ومعاملة، فالمريد في درجة الصحبة يعتاد ما تحقق به أهل الفضل حتى يجتاز البدايات كما أكد على ذلك الهجويري [2].

(1) ابن عباد النفري : المفاخر العلية في مناقب الشاذلية : 127 – 128.
(2) كشف المحجوب : [2 / 284].

جـ - الفوائد والثمار:

ولما بينوا تأثير الطبع إجمالًا انتقلوا يتحدثون عنه بشيء من التفصيل، ولا شك أن القريب من القوم يدرك أن تلك الثمار تتنوع حسب حال كل من الأصحاب وحسب درجة الصحبة ذاتها، فإن كانت بين نظراء كانت زينًا في الرخاء، وعونًا في الشدائد، وتعاونًا على البر والتقوى، وشفاعة لكل منهم حيث أن لكل أخ شفاعة فلعل الأخ يدخل في شفاعة أخيه، وقد يعطي كل نظير لأخيه بالتبادل ما يحتاجه الطرف الآخر، فيعطي واحد شيئًا ويعطي الثاني شيئًا آخر كما قال أبو يزيد البسطامي: (صحبت أبا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلمني التوحيد والتحقيق صرفًا) [1]، وبعبارة أحمد بن يوسف الزجاجي يقول: (مثل المصحبين مثل النورين إذا اجتمعا أبصرا باجتماعهما ما لم يكونا يبصرانه قبل ذلك) [2]، وإنما يبصر كل نظير ذاته في ضوء الاجتماع لأن الإنسان عادة ينجذب إلى خارج ذاته أكثر من تعمقه فيها، فإذا فتح عينيه على أخيه مع طول الصحبة، وتأمل ما يجري بقلبه وعقله أدرك كثيرًا من الحقائق التي تبدو من إخوانه، ثم عاد إلى ذاته كما قلنا فاستفاد بما رأى، وبما لا يحتاج الأمر إلى طول معاناة بل يظهر عنصر الاحتياج واضحًا عن كل من المصحبين فيقوم المتحقق في أمر بسد حاجة الناقص فيه.

وأما إذا كانت الصحبة للمبتدئ مع السابقين في السلوك فإن الشيخ أبا العباس أحمد بن محمد التجيبي المعروف بابن البنا السرقسطي بين الفائدة من الصحبة في الأرجوزة التي نظمها يوضح بها قواعد الطريق، فيقول:

وافتقروا فيه للائتلاف * ليعلم المستوفي حال الوافي

ومن خلال شرح ابن عجيبة لهذا البيت ومما جاء في المفاخر العلية لابن عباد

---

(1) اللمع : 235، وقوت القلوب [4 / 115 – 116].
(2) نفسه : 234.

النفري يظهر لنا أن الثمار التي يجنيها المريد من الصحبة تلتقي في أمور:

أهمها أن صحبة أهل الخير حصن للمريد من الانقلاب والعودة إلى البطالة، وإبعاد للنفس من التشوف والتشوق للمعاصي أو البطالة، وكذلك فإن السالك إذا عمل وحده فربما ظهر له أنع على شيء ولم يكن كذلك، وربما خيل إليه الشيطان بأوهام فيحسبها حقائق وهو لا يدري لا سيما وأن المبتدئ تولع نفسه بما لا عادة له، وبالتالي فلا بد وحال المريد هكذا في البداية من اجتماع يميز فيه بين حال المستوفي من حال الوافي وحال الطالب من حال الواصل ، وحال أرباب الخيالات من أحوال أصحاب الواردات وبهذا الاجتماع يدرك الأصاغر رتبتهم، ويعرفون قدرهم وعلمهم ومقامهم فلا يغترون ببارق، ولا يفتخرون بطارق، ولا تأخذهم الأوهام والظنون.

ومن أهم ما يفد عن طريق الصحبة أن المريد إذا اطلع على أحوال من فوقه ومن هو أنهض منه حالًا، وأكثر منه علمًا عرف ذاته فجد في سيره، وتحقق بقدره، وحصل له النشاط والقوة، وما يزال يجدد نشاطه، ويطرد عن نفسه الفترة والكسل كلما طرأ له ذلك، فيزداد التنافس وتقوى الهمم، وترتفع العزائم، وقد حدثوا أنهم كانوا إذا فتروا نظروا إلى محمد بن واسع الزاهد المشهور قالوا: (فعملنا عليه أسبوعًا) لسريان همته في بعث همتهم.

والملازم للصحبة يعرف صدقه في طلب دوائه، ويظهر حاله في وجه الشفا من دائه لمعرفة وجه العلة عنده وسببها، والدراية بأس العلة ومبعث الداء لا يتأتى إلا بدوام الصحبة وملازمة الخيار، ثم إن الصحبة مجال فسيح للمذاكرة والتعلم والتفقه في الدين وتذوق المعرفة النقية [1]، إلى غير ذلك كثير من القطوف الدانية المجنية من الصحبة الوافية والألفة الحانية.

(1) راجع : ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية 121 – 122، ابن عباد النفري : المفاخر العلية : 127 – 128.

والحقيقة أننا كلما أبحرنا مع الصوفية وغصنا معهم وجدنا لهم السبق في مضمار التربية عن أولئك المنظرين المعاصرين لفلسفة التربية، وذلك لن ما قدمناه يعتبر سبقًا عن أقوال مثل أقوال فيليب فينكس التي يرمي فيها إلى أن الصحبة والعلاقة بالآخرين يتوقف عليها وجودنا، وأن طبائعنا تتشكل من خلال علاقاتنا بالآخرين، وبالصحبة يسعى الأفراد الإنسانيون إلى تأكيد العلاقة فيما بينهم وتقدمها [1]، ويتضح أمام الأصدقاء ما يعتبرونه ذا قيمة وفائدة لهم، ويمد كل فرد الآخر بما يحتاجه أو يرغب فيه، وقيمة الصديق بمقدار ما يقدمه لصديقه، وما يمنحه له من عطايا معرفية، أو أخلاقية، أو نفسية، أو تجريبية أو غيرها.

أن الصوفية قدموا نصائحهم وتحليلاتهم الجيدة في مضمار الصحبة وغيرها قبل أن يعرف الغرب وفلاسفته شيئًا يذكر عن قواعد التربية وأصولها، وقد كان الصوفية يتعمقون في الوقت الذي كان الغروب فيه ما زال غارقًا في أعماق السبات والظلام.

من أصحب؟

هذا هو السؤال الذي ينبغي الوقوف عنده طويلًا حيث يلزم إجالة النظر لاختيار الصديق لأن الاختيار يتوقف عليه بناء الذات في كثير من جوانبها أو تكميلها، وأظنه ما قصده الرسول > في قوله: **«المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل»** فالأمر بالنظر هو التأمل والدقة في الاختيار، وتمحيص الأحوال للأشخاص الذين يمكن أن نصاحبهم ولا ينبغي القدوم على الصحبة إلا بعد التريث ثم التثبت من دين من نطلبهم وأخلاقهم وآدابهم، وحسن علاقتهم بالله، ولما سئل حبيبنا > من نجالس قال: **«من ذكرتكم الله رؤيته، وزادكم في علمكم منطقه، ورغبكم في الآخرة عمله»** وعلى قد الاختيار تكون المنفعة ويكون الحكم على الشخص الطالب للصحبة ذاته، فإذا

(1) فلسفة التربية : 317 – 325، 326، 329.

اختار أهل الصلاح والخير كان خيرًا وإن كان شريرًا لأن تلك الصحبة تجعله بإذن الله خيرًا فتتبدل بها صفاته، وإن فرط في الاختيار فمال إلى أهل الفساد كان شريرًا ولو كان خيرًا لانتقال الشر والفساد إليه حسبما نبه الهجويري (1).

والنظر والتحري في انتقاء الصحبة قد يوصل إلى الألفة مع من يشبهه الطالب أو من يفوقه، فإن تآلف وصاحب من يشبهه فلا بد أن يتصفوا بصفات يتحقق معها جميل الفائدة، وعميم النفع، ومن تلك الصفات ما حدده عمر } في قوله: (عليك بإخوان الصدق تعش في أكفافهم فإنهم زينة في الرخاء وعدة في البلاء) (2)، والشخص الذي يستحق الصحبة هو بالنسبة إليك (من لا تكتمه شيئًا يعلمه الله تعالى منك) عند ذي النون والجنيد، ويمكننا أن نذوق طعم معاشرة أهل الجنة في صحبة الفقراء الصادقين على حد قول المحاسبي (243 هـ) (3)، وأوصى أبو عثمان سعيد بن سالم المغربي (373 هـ) كل مريد فقال: (لا تصحب إلا أمينًا أو معينًا، فإن الأمين يحملك على الصدق، والمعين يعينك على الطاعة) (4)، وبعقلانية المؤلف حدد الغزالي (505 هـ) شروط الصحبة بالعقل، وحسن الخلق والصلاح، والصدق، وعدم الحرص على الدنيا (5)، وأضاف الجيلاني قوة الإيمان والإيقان والعمل والمجاهدة، وقهر النفس والهوى (6).

وإذا قلنا إن المريد قد يختار من يشبهه لكن لا ينبغي أن يفهم هذا على تمام المساواة بين الصديق الطالب والأصدقاء المطلوبين بل لا بد أن يبقى المطلوب متفوقًا

(1) كشف المحجوب [2 / 584].
(2) قدت القلوب [4 / 118].
(3) الرسالة 296، طبقات الأولياء 37، 175.
(4) طبقات السلمي : 25، 26.
(5) بداية الهداية : 127 – 128.
(6) الفتح الرباني 25، 26.

ليستفاد منه، وقد ألمح الشيخ أبو الحسن الشاذلي إلى هذا الفرق في قوله (لا تصحب إلا من تستعين به على طاعة الله ولا تصطف لنفسك إلا من تزداد به يقينًا) [1]، ومن كان في المستوى أو أدنى لا تتحقق به هذه الزيادة بل تظل حاله من الفتور والكسل كما هي، ولا تسمو إلى عل، من ثم حذروا من صحبة الأشباه ومن هم على الشاكلة تمامًا عند ابن قيم الجوزية كذلك [2].

وأفضل الصحبة أن يقبل المريد على من هو فوقه إيمانًا ويقينًا وعلمًا وعملًا وجهادًا ومعاملة وكشفًا وولاية، ومعرفة ووصلًا، فهؤلاء هم الذين يستفاد بهم، ويطلعون على القلوب فيوقظونها، وعلى الظواهر فيربونها، ويدلون المريد على زلاته، ويحذرونه من غفلاته ويأخذون بيده إلى طرائق الرضا، ومطارق القرب، وبصحبة أولياء الله يوفق المرء للوصول إلى الله كما قال أبو عثمان الحيري النيسابوري (298 هـ) [3]، والألفة معهم تورث في القلب الصلاح [4]، والنقاء، فيؤهل للكشوف والمعارف الربانية حسبما نبه ممشاء الدنيوري (299 هـ) لهذا كله دعا الجيلاني عموم المريدين قائلًا (اصحبوا العلماء المتقين فإن صحبتكم لهم بركة عليكم ... إذا صحبت من هو أكبر منك في التقوى والعلم كانت صحبتك له بركة عليك في سلوكك) [5].

وهؤلاء الذين يتميزون بالسمو والرقي هم الصوفية العلماء والخاشعين والمخبتين، وأهل التقى والوصول، وبصحبتهم يحصل كمال الانتفاع للصاحب دون من عداهم من المنسوبين للدين والعلم لكونهم خصوا من حقائق التوحيد والمعرفة بخصائص لم يساهمهم فيها أحد، ويأمل ابن عجيبة إن يصل ذلك إلى المريد، وأن

(1) الفتوحات الإلهية : 121 – 123.
(2) زاد المهاجر : 74.
(3) طبقات الصوفية : 41.
(4) ابن الملقن : طبقات الأولياء : 288.
(5) الفتح الرباني : 51.

يحدث له من المزيد ما لا يحدث له مع غيرهم، وما لا يتحقق له بدونهم ولو مع كثير من المجاهدات والمكابدات، واعتبرهم ابن قيم أحياء وحدهم ومن سواهم أموات، وبالأحياء تحيا قلوبنا ذكرى ومجالسة، وبالأموات تموت القلوب سيرة ومخالطة [1].

ويتلخص أن المثمر في الصحبة يأتي من ألفة الأشباه والنظائر في الغايات والسلوك، بحيث يصاحب المريد المبتدئ شبيهه من أرباب الوسط، أو يلازم أرباب النهايات من العارفين الواصلين.

لا تصحب ... !!

لم يكتف رجال الطريق ببيان الصحبة المفيدة وإنما حذروا من كل صحبة ضارة، على أي نحو كان الضرر جسيمًا أو صغيرًا، فمنعوا صحبة الفجار والفساق، والأشرار وأهل البدع والفساد، وعللوا ذلك بخشية انتقال الفجور من الفاجر إلى غيره، ولأن الفسق داء، والدواء مفارقته، وقد يسري الشر إلى المريد وأقله سوء الظن بالأخيار، والسير مع أهل البدع يورث الإعراض عن الخلق [2].

ثم انتقلوا من النهي عن ألفة هؤلاء إلى التحذير من صحبة أبناء الدنيا لأن عشرتهم سم قاتل، وهم ينتفعون بالمريد وهو ينتقص بهم، وكذلك أوصوا بالتباعد عن الأغنياء وبينوا أن من آثر صحبتهم على الفقراء ابتلاه الله بموت القلب حسبما قال سعيد بن سلام المغربي (373 هـ) وعدد أبو بكر الوراق أنواعًا فقال: (احذر صحبة السلطان إبقاء على نفسك، والملوك إبقاء على عيشك، والسوقة إبقاء على خلقك، والصبيان والنساء إبقاء على قلبك) ونصح الهروي سائر المريدين باجتناب كل من يضيع الوقت أو يفسده [3].

---

(1) الفتوحات الإلهية 121 – 123، وزاد المهاجر 74.
(2) قوت القلوب [4 / 118]، طبقات الأولياء 57، الرسالة 296، طبقات ابن الملقن : 164، 193، 120.
(3) الرسالة 202، ابن الملقن : الطبقات 237، طبقات السلمي : 53، منازل السائرين : 3.

ثم انتقلوا انتقالة ثالثة فحذروا من صحبة الجهال خوفًا من أن يتعدى جهلهم إلى مصاحبيهم ومن صحبة الأحمق واعتبروها غبنا [1]، وكذا صحبة العلماء الغافلين أو العلماء الذين يرضون عن أنفسهم، ومن القراء المداهنين، والمتصوفة الجاهلين [2]، وادخلوا مع هؤلاء كل من يسترسل في الغيبة، أو يزكي نفسه ويعظم ذنب الغير، أو يحقر ذنبه ولا يقيل عثرة لأحد، أو أرباب الطمع وحب الرياسة [3]، أو الذين يمدحون الناس بما ليس فيهم أو بغير ما قيل لأنهم إن غضبوا ذموا بما ليس موجودًا، وعمومًا لا تصحب كل من لا ينهضك حاله، ولا يدلك على الله مقاله، وانبذ كل أخ أو صاحب لم تستفد منه خيرًا في دينك.

فقد رأيت أنهم حذروا من صحبة أنواع ثلاثة: نوع تفحمت نفسه من الفجور والفسق والشر والفساد والبدع، وآخر ارتبط بالدنيا حباً وثراءً وجاهاً وسلطانًا، ونوع ثالث ربما يظن به الخير وهو ليس كذلك، وعددوا منهم الجهال، والعلماء الغافلين أو الراضيين عن أنفسهم وغير هؤلاء ممن جاء تحت الانتقالة الثالثة المشار إليه، والملفت للنظر في هذا النوع الأخير أنهم حذروا من صحبة الصوفية الجاهلين لأن ضررهم على السالك أعظم من غيرهم، وذلك من جهة أنه ربما أحسن المريد الظن بهم فقبل منهم أمورًا لا أصل لها في الشرع أو الطريق، ثم إن التصوف مبني في كل مرحلة من مراحله، وكل مقام أو حال أو أدب أو كشف على الشرع والعلم، والجهال من المتصوفية تغيب عنهم الأحكام لجهلهم فكيف يستفاد بهم؟ أنهم كما قلت ربما كانوا أخطر على صاحبهم من غيرهم.

التنوع والآداب جملة

لقد اضطررنا هنا أن نشير إلى أنواع الصحبة حسب أبرز التقسيمات التي وردت على لسان الصوفية، ثم إنه ليس المراد حصر الأنواع أو حتى مجرد بيان

---

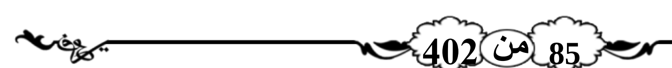
(1) الفتح الرباني 25.
(2) الطوسي : اللمع 237، وشرح الزندي على الحكم 31 – 32.
(3) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية 122 – 125.

أهمها بل المقصود هو الحديث عن الآداب الخاصة بالألفة والاجتماع الصوفي، ولكن نظرًا لأن تلك الآداب ارتبطت بنوع الصحبة لذا أثرنا أن نقدم طرفًا من التنوع وأن نقرن به أهم آدابه جملة كما جاءت على ألسنتهم ثم نركز في النهاية على نوع خاص ونتوسع في آدابه تفصيلًا والصحبة مهما قيل في تنوعها ترد إلى نوعين:

أولهما: وهو الأرقى والأسمى صحبة الحق، أو الصحبة مع الله تعالى دون نظر للخلق، وقد اختار تلك الصحبة نفر من الصوفية وحددوا أدبها فقال أبو بكر الطمستاني (اصحبوا مع الله فإن لم تطيقوا فاصحبوا مع من يصحب مع الله لتوصلكم بركات صحبته إلى صحبة الله عز وجل) [1]، وقال رجل لسهل بن عبد الله إني أريد أن أصحبك فقال له سهل (إذا مات أحدنا فمن يصحب الآخر، قال: الله، فقال: فليصحبه الآن) [2]، لكن صحبة الله أو الصحبة مع الحق لا تليق على ظاهرها، ولا يتسنى اللقاء المباشر بين الصاحب الأدنى والمصحوب الأعلى، والنسبة بينهما على الحقيقة مفقودة، والاجتماع الكامل بين الخالق والمخلوق غير متحقق فعلى أي وجه تكون تلك الصحبة المشار إليها؟

هنا يهب ذو النون المصري مبينًا نوع الصلة بين العبد وخالقه فيقول: (لا تصحب مع الله تعالى إلا بالموافقة) [3]، وهذا يعني أن عقد الصحبة ينشأ بعد التوحيد ضرورة أنه لا صحبة لأحد في عالم الخلق إلا بعد التعرف بين طرفي الصحبة، فكذلك لا تنشأ الصحبة بآدابها إلا بعد معرفة الحق، ومعرفته توحيده وإفراده، بحيث إذا وحد المؤمن وقدس وأراد السلوك مرضاة له وحده، وآثر الله بالعلاقة، وخصه بالصلة، ونفر من الخلق إليه فإنه يبحث عن طريق يفيده ويناصحه ويرشده أثناء وجوده في تلك العلاقة، إن هذا الطريق المرشد هو الموافقة لشرعه جل جلاله، ولا شك أن توحيده سبحانه يفعم قلب السالك، ثم تأتي الموافقة فتلزمه حد الاستقامة في السلوك، وتكون بمثابة الناصح له في كل قول أو فعل أو حال أو معرفة.

(1) الرسالة 298.
(2) اللمع 234.
(3) الرسالة 296.



وإذا كان المريد يلجأ إلى إخوانه مصاحبًا لهم بغية النصح والتقويم، وهم لا يرشدون إلا على هدى من شرع الله، وبما يرد على عقولهم أو بصيرتهم فإن الذي تجرد لله وآثره في صحبته، والتزم حدوده وأطاع أمره، واجتنب نهيه لا شك أن هذا المتجرد الذي يشبه حاله حال السالك الذي لم يذهب إلى شيخ وإنما ربى نفسه بنفسه على شرع الله يكون واقعًا تحت الفضل الإلهي، ويتولى الله نصحه وتوجيهه وإرشاده، وهو أرحم به من خلقه، وأولى به من عبيده، لذا قلنا إن هذا النوع من الصحبة هو أجل الأنواع وأرقاها.

ثم يأتي النوع الثاني وهو الصحبة مع الخلق، وهو طريق العموم في مقابل الأول الذي هو سبيل أرباب العزائم وأهل الخصوص، وتكمن أهمية الثاني في أن المريد الذي اختار طريق الصحبة مع الله ملتزمًا أدب الموافقة باعتباره ركنًا وشوطًا في تلك الصلة ربما تغيب عنه بعض خفايا الموافقة، أو تدق عن فهمه واستيعابه بعض الأحكام المتعلقة بتربية الباطن أو الظاهر، هذا فضلًا عن كونها تحتاج إلى همم أقوى، وإلى عزائم أشد، لذا جاءت أهمية الصحبة مع الخلق طبقًا للشروط والآداب المفروضة والمرعية حتى إذا ما غاب شيء عن فرد كشفه آخر، وما لم يستوعبه واحد حصله من زميله وصاحبه، فيحدث التكامل وعموم التوجيه والإرشاد، وهذا هو ما سبق أن بيناه في الثمار، وأنه الخاص بالتعاون على البر والتقوى بين المتصاحبين جميعًا.

والصحبة بين الخلق رابطة بين شخصين قد يكون أحدهما أدنى والآخر أعلى وقد يكونان أكفاء ونظراء، فعلى من صحب أي طرف من هؤلاء أن يصحبه بالمناصحة عامة، وإن كان أدنى لزمت الشفقة والرحمة على المتبوع، كما لزمت الحرمة والوفاق على التابع، وتبنى الصحبة بين الأكفاء على الإيثار والفتوة، وإن كانت الأخوة للآخرة وجب مراعاة الإيمان فيها، وإن كانت للدنيا فحسن الخلق هو المرعي، هذا على وجه الإجمال فيما يجب بين المتصاحبين حسب درجتهم نزولًا وعلوًا، وغاية وهدفًا، أما تفصيلًا فنظرًا لأن الصحبة عقد، والعقد له حقوقه فإن

الغزالي سهل لنا طرائق حصر الآداب الكثيرة التي ساقها الصوفية حين جعلها متعلقة إما بالنفس، أو المال، أو اللسان، أو القلب، أو العفو، والدعاء [1]، إلى غير ذلك، ولا بأس من محاولة الإدلاء ببعض هذه الآداب لتكون دليلًا للمريدين ومرشدة للمتأخين.

فقه آداب الصحبة تفصيلًا:

سبق التنويه إلى أن الصوفية اهتموا بعلم الباطن وبيان جمله وتفصيله، وأنهم تبعًا لذلك قد خبروا دروب النفس والقلب والعقل خبرة جعلتهم يحللون الصفات المتعلقة بها، والنسب القائمة بينها جميعًا، وتخير المفيد منها والأحسن، وتطبيقه في الظاهر ووضع العلاج المناسب لما يطرأ من عقبات بين السلوك والنفس، أو بين أفراد المريدين وعلاقاتهم في اجتماعهم وألفتهم، كل ذلك يتم في ضوء الشرع وتوجيهه، والنصوص وغايتها، وقد نتج عن اهتمامهم بتلك الصفات الداخلية وتطبيقاتها ونسبها وعلاقاتها فقهًا خلقيًا وسلوكيًا وأدبيًا ألزموا به المريدين شأنه شأن الفقه العام الموجه والمصحح لسائر العبادات، و تكاد تمر مسألة نفسية أو صفاتية إلا وجدت لها وجوهًا من التحاليل يتبعها عادة أحكام تخصها، وكأنك عندما تتجول في ساحة التفريعات الصفاتية وما يصدرونه من أحكام لها تسير بين ثنايا ومسائل علم الفقه الظاهري، لا فرق إلا في المسائل ونوعها وتحديدها، ومنبعها وأهدافها، أما الطريقة من حيث تصحيح القول أو الفعل، ومن جهة استنباط الأحكام من نصوصها فواحدة، وقد نلحظ فرقًا يميز فقه الصوفية في العبادات وفي المعاملات، وفي السلوك والصفات ألا وهو التحقق والكمال مع تمام التجرد عن علل النفس وآفاتها، والهوى وأنواعه، وإصلاح القلب، وتطهير التوجه، وإخلاص الإخلاص وهي أمور لم تجد لها عند فقهاء الظاهر كبير اهتمام في مسائلهم لا في سلوكهم، إذ كانوا على أتم وجه من التقوى والورع مع كونهم

(1) انظر الرسالة 294، 296. اللمع 234. والفتوحات الإلهية 180 - 1250.

شغلوا بفقه الظاهر، وشغل الصوفية بهذا مع فقه الجوانب الباطنية وصفاتها وتطبيقها ونسبها.

ولما كان حال الصوفية على هذا النحو تراني دائمًا أنبه إلى مسلكهم الفقهي في علم الباطن وأنهم لا يسردون الفضائل والآداب عرية من التحليل، أو خالية من التوجيه، ويكفيك أن تلقي نظرة على كتاب من كتبهم يتناول الآداب مثل آداب المريدين للترمذي، أو آداب المريدين لأبي نجيب السهروردي، أو الأنوار القدسية للشعراني لتتحقق من صحة اتجاههم الفقهي في علوم المعاملات السلوكية، ولتلمس بيدك وبصرك وعقلك كيفية استغوارهم للنفس وصفاتها، واستنباط الأحكام الفقهية من النصوص الأخلاقية والآدابية، وسنعقد هنا جولة مع فقه آداب الصحبة ترينا كيف كانوا يفهمون ويطبقون، وينصحون ويوجهون، وسنحاول تبويب الآداب حسب الأرومة التي تنتمي إليها.

1 – أبرز آداب العلم في الصحبة:

قيدنا هذا العنوان بتلك العبارة لنفرق بين طلبهم للعلم من أهل الاختصاص عامة وبين الفوائد العلمية التي تطرأ لهم أثناء اجتماعهم، فطلب العلم تفسيرًا وحديثًا وفقهًا ولغة وأصولاً له قواعده التي سبق أن نبهنا عليها، وأنها تسبق كل خطوة على الطريق الصوفي، إلا أنه قد تجد فوائد علمية، أو تطرأ مسائل تحتاج إلى إيضاح أثناء السير، وهي المعنية هنا خصوصًا، عندئذ يلزم على المريد أن يسعى في تحصيلها، وكذلك إذا صحب القوم ولم يكن قد حصل العلوم المطلوبة فلا بد من تحصيلها.

ونبدأ الآن رحلة موجزة مع الآداب الخاصة بالعلم والتعلم فنجد أنهم ربطوا الآداب بأدلتها للدلالة على أنهم لم يقترحوا أدبًا إلا وله سند شرعي، فساق المكي آداب الصحابة قائمة ومشيدة على أدلتها [1]، ثم إنهم مع ذلك نصحوا بالأدب مقرونًا

(1) راجع قوت القلوب [4 / 115 – 148].

بتحليله وبيان علله وثماره أو مجردًا من العلة والفائدة مستندين في ذلك إلى طريقة الكتاب والسنة فإنهما أحيانًا ما ترد الآداب والفضائل مع التوجيه بدونه، فقوله تعالى ﴿ **ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ** ﴾ [فصلت: 34]. تحدثت عن الأدب مع ثمرته، وقوله تعالى ﴿ **وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ** ﴾ [الإسراء: 53]. حثت على الأدب وعلته أما قوله جل شأنه ﴿ **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** ﴾ [الأعراف: 199]. فمسوقة على إطلاقها دون تعليل مرادف لوضوح ذلك منها ولقربها من الفطرة، على أن الأمر قد يكون واضحًا في دلالته على الخير والفضيلة ومع ذلك يرد مقرونًا بالعلة أو الثمرة في موقف معين للضرورة القاضية هنا دون غيره مثل قوله سبحانه ﴿ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ** ﴾ [آل عمران: 159]. فالرحمة فضيلة وأدب لا خلاف على ذلك لكن القرآن نبه إلى ضدها وما يترتب عليه من أثر لخصوص الموقف المسوق فيه الآيات، ورجال الطريق سلكوا من الناحية العلمية تلك الطرق كلها، فإما أن ينبهوا على الأدب مجردًا، أو معللًا، أو مقرونًا بالفائدة المرجوة.

وبشيء من التفصيل حول الآداب المرعية مع الجانب التعلمي من خلال الصحبة نلمس أن الصوفية تدرجوا في تلك المسألة، وعلموا أن مشاق العلم وتبعاته كثيرة وثقيلة فخففوا على المريد بداية صونًا له من النفور، وحفاظًا عليه من النكوص، لذا عاملوه بلطف وشفقة في البداية حتى إذا ما ثبتت خطاه معهم، وركن إلى صحبتهم ألزموه حدود العلم كلها، يقول ابن عربي معبرًا عن هذا الأدب وقد سأله سائل أن يوصيه: (إذا لقيت الفقراء ورأيت الفقير فلا تبدأه بالعلم وابدأه بالرفق فإن العلم يوحشه والرفق يؤنسه) [1]، أرأيت كيف قدم حاتم الطائي وصيته بأدب الرفق ومعه تعليله وثمرته، ثم إنه لا ينبغي أن يفهم من رفع العلم هنا وإحلال

(1) ملحق رسالة ابن عربي للفخر الرازي 27.

الشفقة أن المراد بذلك علم الفرائض العينية لأن تلك ملازمة للمريد والفقير في بدايته ووسطه ونهايته، ولا يتصور فيها تأخير وتسويف من جهة المريد أو الشيوخ أو الأصحاب بل المراد بالعلم هنا هو علم المعاملات الخاصة بالسلوك، وهو ما نتصور معه تدرج وأولويات.

فإن تجاوز المريد المصاحب مرحلة البداية الخاصة بالرفق، واستأنس بالقوم نقلوه إلى العلم وضروراته فيتعلم منهم إن كان صغيرًا، أو يصحبهم على شرائط العلم وآدابه إن كان كبيرًا وقد حصل العلم المطلوب، وأهم تلك الشروط التي وضعها سيدي أبو الحسن الشاذلي للعلم مع الصحبة أن تعتمد المجالسة على (المنقول والروايات الصحيحة) [1]، لإفادة المريدين أو للاستفادة من الأصحاب بعضهم من بعض، إذ للمنقول أنواره، وللمعقول ظلماته، وللمنقول تأثيره وللبدع ضلالها وزيغها، وكم ضلت نفوس بالهوى والعقل والتبدع، وكم اهتدت قلوب حين ارتوت بماء الوحي، وسارت على نور الشرع الأبلج، وهذا الأدب الملزم للمنقول وصحيح الروايات يتعلق كان ترى بمنهج التعلم في حلقات الصحبة.

ولكي يحدث الوئام داخل الجماعة المتصاحبة فقد نبه أبو النجيب السهروردي على أن (أولى الناس بالصحبة من يوافقك في اعتقادك ...) ويحذر المتألف بأنه (لا يصحب من يخالفه في المذهب وإن كان قريبًا منه، ألا ترى إلى نوح لما قال: ﴿ **إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي** ﴾ [هود: 45]، فجاء الرد ﴿ **إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ** ﴾ [هود: 46] ، وروي عن النبي > أنه لما نزل قوله جل شأنه ﴿ **لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ** ﴾ [المجادلة: 22]، قال صلوات الله وسلامه عليه: **«اللهم لا تجعل لفاجر عندي يدًا فيحبه قلبي»** وواضح من النص أن المراد بالمخالف في الاعتقاد والمذهب هو الخارج عن الملة بالكفر أو الفسق أو الابتداع بدليل أن السهروردي مؤلف آداب المريدين يقول

(1) المفاخر العلية 59.

بعد ذلك (بل يصحب من يثق بدينه وأمانته ومذهبه وورعه في ظاهره وباطنه) [1].

وإذا صح المنهج نقلًا ورواية، واتفقوا اعتقادًا ومذهبًا لزمت المذاكرة العلمية مع فرض آدابها، والمذاكرة تعني التذكير العلم والتبصير به، وحل ما أبهم على المتآلفين، وتوضيح ما أشكل وأبهم، وبسط ما أجمل، والإجابة عما خفي، وتذكير المتقدمين، وتثقيف البادئين، يقول الفقيه ابن البنا السرقسطي في (مباحثه الأصلية) ناظمًا آداب التعلم:

وأنصتوا عند المذاكرة * واحترموا الماضي منهم والآت

وسألوا الشيوخ عما جهلوا * ووقفوا من دون ما لم يصلوا

وعملوا بكل ما قد علموا * وآثروا واغتفروا واحتشموا

واحتكموا بالعدل والإنصاف * فوردوا كل معين صاف

وشرح ابن عجيبة هذه الأبيات في كتابه المسمى بالفتوحات الإلهية [2]، وسار على نهج الأبيات المنظومة من حيث الترتيب، ولكننا نسوق الشرح مرتبًا حسب ما يقتضيه النثر من ترتيب عقلي دون المساس بالأدب اللائق مع الناظم والشارح رضوان الله عليهما.

لقد آثروا أكبرهم علمًا وسنًا إذا اجتمعا، أو علمًا إذا تميز العلم عن السن مع توقير الصغير للكبير على كل حال، أما في المذاكرة العلمية فالمرعي فيها هو العلم فيقدم الأعلم ليتكلم، وكثيرًا ما يؤثر صاحب العلم أخاه على نفسه فيقدمه تأدبًا وتعظيمًا مع كون المؤثر والمتقدم قد تساويا في الدرجة العلمية أو تفوق الأول على الثاني ولكن قدم الأدنى تواضعًا وإيثارًا من الأعلى.

وإذا تقدم العالم ليتحدث ألزموا المريدين الإنصات، وبينوا أنه يدل على كمال العقل

(1) آداب المريدين : 63.
(2) أنظر من 175 – 178.

والرزانة إذ من كمل عقله قل كلامه، ومن قل عقله كثر كلامه، وأيضًا فإن الكلام يفهم بتمامه، فينبغي السكوت حتى يفرغ المتحدث من مقصوده، فإذا فرغ جاز لهم السؤال عما يجيش في صدروهم بحيث يكون أدب الوقت هو السؤال لا السكوت بالكلية، وذلك لأن الشيخ أو المتحدث لا يعرف حال المريد أو مقامه إلا بكلامه، ولأن حبس الطلب ف العلم تشويش أو تعطيل للمريد، ولا يخشى من انحراف سؤاله عن مراده لأنه قد يتجاوز المطلوب مرة ومرة ثم يصيب المبتغى كالرامي يرمي فيأتي سهمه من الأمام أو الخلف حتى يصادف الهدف حسب تشبيه سيدي علي بن وفا.

هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن تحصيل العلم يكون بالسؤال والجواب وبدون الأول لا يتحقق الثاني، والعلم في السلوك واجب فيجب بوجوبه كل وسيلة توصل إليه وأهمها السؤال، ويتعلق السؤال أدبًا عند القوم بما يلزم في الحاضر من عمل أو مقام أو حال، ولا يشتغلون بالسؤال عما يرد عليهم في المستقبل، بل يتركون المستقبل لحينه، وحتى يصير لهم حاضرًا، وإنما كان كذلك لأن الصوفي حسب عباراتهم المشهورة ابن وقته، أي يلزمه القيام بحقوق الوقت دون تشوش بما سيرد في المستقبل، ومن شغل بوقته صحح ماضيه وسلم في الغالب مستقبله ومن آدابهم في مذاكرة العلم الحشمة مع الأصحاب، وهي تعني عند ابن عجيبة ترك المنازعة والمخاصمة والملاججة والمراء وكل ما يؤدي إلى الشرور والعداء والحقد وما يخرج المذاكرة عن حدها واعتدالها وينحرف بها عن جادة الفائدة، وليس معنى ترك هذا كله أن يداهن أصحابه فيما يخالف المذهب [1]، فضلًا عن الشرع، بل يراجع الكبير بالتلميح أو الإشارة، والشبيه المساوي بما لا يغضبه، أو يجرح وصله به، ويغفر كل منهم لأخيه زلته إن زل أو جفوته حينًا إن جفا خاصة أولئك المريدين الذين لم يكملوا تهذيبًا وتأديبًا. وقد اتسم الصوفية بغاية الأدب في الخلاف فأقاموا العدل فيما بينهم، وأتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، ومن توجه عليه

(1) آداب المريدين 77.

حق من الحقوق أنصف وأذعن وانقاد للحق، واعترف به من غير توقف، وجعلوا الإنصاف الذي هو إقرار ورجوع إلى الحق بلا توان أدبًا وشرطًا لطالب العلم وصفة لازمة لـه يجب أن يتحقق بها، وافتخروا بما تحقق به عمر عندما كان يرجع عن رأيه دائمًا إذا تبين وجه الحق فيه ولو جاء الحق على لسان امرأة وأمام الجميع مثل حادثة تحديد المهور المشهورة، فإن رأى عمر الذي أعلنه هو التحديد، واعترضت المرأة عليه مستدلة بقوله جل شأنه ﴿ **وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا** ﴾ [النساء: 20]، والنص مجوز للكثرة كما تفيد كلمة قنطار، والكثرة منافية للتقليل المزمع سريانه، عندئذ رجع عمر وأعلن (أصابت امرأة وأخطأ عمر) ولم يثنه عن الرجوع جاهه وسلطانه وسبقه في الإسلام، وكونه على المنبر وأمام كبار الصحابة، وأيضًا فإن هذا الخليفة نفسه أمر بقلع ميزاب أقيم في دار العباس إلى الطريق بين الصفا والمروة، فقال له العباس قلعت ما كان رسول الله > وضعه بيده فقال عمر إذا لا يرده إلى مكانه إلا أنت، ولا يكون سلم غير عاتق عمر، فأقام على عاتقه ورده إلى مكانه.

وتوسعوا في معنى الإنصاف فجعلوه شاملًا للرجوع إلى الحق كما سبق وإلى نسيان الحال والصفة التي عليها كل منهم، بحيث لا يخطر على بال أحدهم أنه جلس يذاكر وهو عالم وأمامه متعلمون ولا يرد على خاطر الجالسين أنهم مستمعون يعلمون أو يفوقون أو يضاهون المتحدث، لقد تلاشى حس المعلم والمستمع، وفنوا عن الفوارق، ولم يبال كل منهم إن كان شيخًا أو تلميذًا أو عالمًا أو معلمًا، ويتواصون بأنهم (قوم اجتمعوا لطلب أحكام الله فإن وجدنا الحق على لسان صبي من صبيان المكتب اتبعناه) [1]، ومتى ظهر الحق على أي لسان انتصفنا له لا لأنفسنا، وإن عرفنا أجبنا وإلا قلنا لا ندري، والمراء ذميمة لا وجود لها بيننا.

(1) الفتوحات الإلهية 177 - 178.

ولا ينتابنا أدنى ريب إذ علمنا تلك الآداب العلمية فيما بينهم أن نعلل لماذا لم ترد إلينا عبر الأزمان خلافات في العقيدة، أو في المذاهب الفقهية، أو في طرائق التربية بين الصوفية، بل أمحت وتلاشت لسريان الإنصاف وللتحقق بآداب الخلاف على أتم الوجوه، وبصورة لا نجدها إلا عند الصوفية، لقد تواترت الخلافات بين علماء الكلام، وقام العلم على الجدل الذي ذهب في كثير من الأحيان إلى حد المراء بدوافع عصبية للرأي والفرقة، وتبارى الفقهاء انتصاراً للمذهب، ولم تحمل بطون التراث مواقف خلافية بين رجال الطريق على الرغم من تعدد الطرق، وكثرة الأذواق والمشارب وحمل كل واحد لكلام أخيه وجوهًا من التأويل أو المعاذير دون أن يصادمه بالرأي الآخر، أو يقارعه الحجة، وربما عالج الموقف مؤقتًا بالسكوت ثم نبه بعد ذلك على الخطأ إن خالف الشرع، ثم أنهم أجلوا سابق علمائهم ودعوا لهم واستغفروا لصالحيهم انصياعًا لقول الله تبارك وتعالى ﴿ **وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ** ﴾ [الحشر: 10]، ولم يغلقوا الباب على منح الله في المستقبل فتعالوا على من يأتي، أو أعلنوا نضوب المعين على القلوب، وإنما أقروا باستمرار العطاء، وبميراث الولاية في كل زمن.

ولم ينس الصوفية أن يجعلوا من آداب العلم العمل به، لأن العمل نتيجة العلم وثمرته، واعتبروا العلم بلا عمل وسيلة بلا غاية، والغاية العملية بلا علم فساد وجناية، والعلم إذ أيد بالعلم نهض، وأنتج نورًا تامًا، ونتج عن ذلك النور حكمة أي أن العلم مع العمل قوة تولد نورًا والنور شعاع تخرج الحكمة من ثنايا بريقه، ولمعان فيضه، وقبسات تجلياته، وأصل ذلك ومنبعه قول النبي > فيما رواه أبو نعيم: **«من علم بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم»** ، ورو الطبراني والضياء المقدسي: **«مثل العالم الذي يعلم الناس الخير وينسى نفسه كمثل السراج يضيء للناس ويحرق نفسه»**، وقد ينطفئ المصباح ويرحل العلم إذا فقد

العمل حيث يظل (العلم يختف بالعمل فإن وجده وإلا ارتحل) ويكون هذا من علامات الشقاء عند محمد بن الفضل البلخي المتوفى (319 هـ) [1].

2 – فقه الآداب النفسية بين المتآلفين:

يختص هذا الجانب بالحديث عن الآداب المتعلقة بالنفس وصفاتها، وقبل سرد تلك الصفات وما يتبعها من تحليل أو تعليل نقف على الأسس التي وضعها الصوفية لهذا الجزء من آداب الاجتماع، وأهمها أن الصحبة ينبغي أن تتجه إلى الله صدقًا وإخلاصًا، ونية وقصدًا، وأن ينزع المريد من نفسه كل ما سوى ذلك من عرض دنيوي أو شهوة للتعارف، أو كسب لمنم من وراء صحبة العارفين والأولياء، ومع أن المريد جاء إلى الصحبة بغية تقويم السلوك الذاتي وإصلاح النفس إلا أن هذا لا يعتبر عرضًا أو شهوة لأنه إنما ابتغى التقويم في السلوك ليرضي الله تبارك وتعالى، وليصل إلى معرفته النقية، وهذا لا يعتد به هدفًا دنيويًا.

وعنصر الإخلاص الذي يجب توافره بين الأصحاب قد صرح به الهجويري في قوله (يجب أن تكون الصحبة من أجل الله عز وجل لا من أجل النفس، وحصول المراد والأغراض ليكون العبد مشكورًا بحفظ آدابها) [2]، والقصد والتوجه الكامل إلى الله باعتباره أساسًا وأدبًا أصليًا يتبعه أدب آخر هو أن يتخلى السالك في صحبته عن نفسه وقلبه وماله، بمعنى أن تشتد حرارة الإخلاص فتصهر في قوتها الإحساس بالمطالب النفسية، والآمال القلبية والشعور بالملكية وتذوب جميع القوى في معنى الإخلاص والتجرد، ويظل المريد حريصًا على سيطرة القصد الرباني بعيدًا عن التعلق بالأسباب، موقنًا مع أبي بكر بن سعدان بأن من صحب الصوفية وله

(1) طبقات الأولياء 300.
(2) كشف المحجوب [2 / 582].

بقية من نفس أو قلب أو مال (قطعه ذلك عن بلوغ مقصده) [1]، ومطبقًا أدب أبي سعيد الجزار (277 هـ) وعبد الله بن منازل (329 هـ) وقد أوصيا بضرورة أن يكون المريد خصمًا مع إخوانه على نفسه [2]، وبهذا صح أن يكون أدب الإخلاص والتجرد أساسًا وقوة تفقد المريد تحت سلطانها كل ما دونها من الأغراض والأهواء كما أنه عنصر تبادلي يشمل المريد القادم على مجموعة الصحبة وسائر أفراد الجماعة المتآخين، وبالتالي يلزم تطبيقه على الجميع، ومراعاته بالنسبة لكل الفقراء المتصاحبين فلا يستشعر الصاحب عوضًا ولا المصحوب هوى بل الجميع يتصاحبون على الإخلاص والتجرد، ولمس شاه الكرماني المتوفى قبل (300 هـ) هذا التبادل فقال (من صحبك ووافقك على ما تحب، وخالفك فيما تكره فإنما يصحب هواه، ومن صاحب هواه فهو طالب راحة الدنيا) [3]، أي أن الصاحب إذا تصرف تبعًا لمحبة وكره المصحوب فهي صحبة معلولة لا فائدة فيها بالنسبة للصاحب، كما لا ثمرة ولا أخر بالنسبة للمصحوب الذي بقيت فيه بقايا الحب والبغض للأسباب، والتي قد لمسها الصاحب فضاع بمراعاتها.

بذا بان لك أن أساس الآداب هو حسن القصد والإخلاص، وما تبعه من أدب التجرد، وأدب المخاصمة للنفس لصالح الفقراء، ونضيف إلى تلك الآداب التي تعتبر أسسًا لغيرها أدبًا تقويميًا وميزانًا يضعه أرباب الصحبة نصب أعينهم، هذا الأدب يختص بالمعيار الذي توزن به جميع المعاملات الناشئة بين المتصاحبين، ولا شك أنه ضروري لمعرفة الحكم على كل قول أو فعل يتم، ولقد نبهنا إليه عبد الله بن محمد (353 هـ) والجيلاني إذ قررا أن جميع أعمال العشرة توزن بميزان

(1) طبقات الصوفية : 102.
(2) الجيلاني : الغنية لطالبي طريق القوم [2 / 170]، وطبقات الأولياء : 42، 45، 30.
(3) طبقات السلمي : 45.

الشرع وحدوده، فما وافق كان حسنًا ومقبولًا ومباركًا، (وأما إذا كان ذلك مع خرق حد من حدوده وعدم رضاه سبحانه فلا ولا كرامة لهم) [1]، فكل تصرف مخالف مرفوض ولا كرامة لأربابه، وتتحمل الجماعة كلها عملية المطابقة والموافقة بين ما يدور بينهم وبين ما يقرره الشرع، كما يلتزم بها كل صاحب في خويصة نفسه، وما ينشأ وبين الآخرين، فعندما يشعر بارتياح أو بغض لفعل من صاحبه (يعرض أعماله على الكتاب والسنة فإن وافقت – أعمال الصاحب -) كان ارتياحه صحيحًا إن أحب فعل أخيه، فإن كرهه فعليه أن يدعو الله لنفسه أن يصلحها لأنه بغض فعل صاحبه بهواه ونفسه (وإن كانت أعمال الصاحب مخالفة فابشر أنت بموافقتك لله عز وجل في بغضه لمخالفته أمر الله عز وجل) [2]، وربما لزم الأمر أن تعرض شعورك نحو أخيك عند مخالفته لك على الشرع، ولقد توصلوا في ذلك إلى ميزان دقيق لا يحتاج إلى أدلة ولا إلى اجتهاد واستنباط قالوا إن تغيرت عند المخالفة أدركت أنك لست على الحق، وإن لم تتغير علمت أن نفسك متابعة للحق منصاعة له [3]، وهذا الميزان الذي اقترحه عبد الله بن محمد يعتمد على نقيض الذات والنفس لأنها جبلت على كره المخالفة والتغير بسببها، وعلى حب الموافقة والراحة لها فإن لم تتغير عند المخالفة دل ذلك على أن النفس عرفت طريق الحق وانقادت له، وليحذر أرباب الميزان النفسي هذا أن يستخدموه تبعًا لهوى النفس وموافقتها وإلا زل المعيار، وضل الميزان، يقول محفوظ بن محمود النيسابوري المتوفى (303 هـ) (لا تزن الخلق بميزانك، وزن نفسك بميزان المؤمنين لتعلم فضلهم وإفلاسك) [4]، وهذا يعني أن ميزان الذات إما أن يستخدم ويراعي نقيض هواها، أو توزن النفس أولًا بميزان المؤمنين، ثم يوزن بها غيرها بعد ذلك.

---

(1) الفتح الرباني : 19.
(2) فتوح الغيب : 68.
(3) طبقات الأولياء : 139.
(4)

ومن الآداب التي هي أسس للصحبة حسن الخلق، والتعاون على البر والتقوى أما حسن الخلق فقد نبه عليه أبو يزيد البسطامي (261 هـ) وجعله أصلًا في العشرة خاصة عند إساءة الصاحب فإنه لا يرد الإساءة إلا حسن الطباع [1]، والمقابلة بالمعروف، ومن أغلى ما قاله الهروي أن يدرك كل صاحب أحوال العبيد (فإنهم بأقدارهم مربوطون، وفي طاقاتهم محبوسون، وعلى الحكم موقوفون) [2]، أي أن الخلق كائنون بين أقدار تغلهم، وقدرات تحبسهم وأحكام تسري عليهم، ومن عرف ذلك شفق على الجميع، وحمل فعله على واحد من الثلاثة: على القدر وتصرف، أو الطاقة ومحدوديتها، أو الحكم وظروفه، وعذر أخاه عند الإساءة أو شكر على الإحسان.

وبحسن الخلق وفضائله، وبالتعاون على البر والتقوى ومجالاتهما تتعد الآداب وتفصل تفصيلًا يرتبط بالنفس هنا ارتباطًا وثيقًا، وإنما كان الخلق أو التعاون أصلًا وأساسًا للآداب لأن مبنى التصوف على الخلق حسبما اتفقت كلمة الناطقين في هذا العلم، والخلق جماع الفضائل وقطبها، وكذلك فمصلحة العبد فيما بينه وبين الخلق تكمن في المعاشرة والصحبة وهي لا تصفو كما قلنا في الأدب الأساسي الأول إلا بالإخلاص والتعاون في كل ما يرضي الله سبحانه.

والأخلاق الحسنة والتعاون يقتضيان من جهة التفصيل أن يؤثر الصاحب إخوانه على نفسه، ويحتمل أذاهم، ولا يشاركهم في شيء استتشرفت إليه نفوسهم ويصبر معهم ويرضى ويسلم، ويتحقق بالمروءة معهم، ويشفق على الجميع، ويرى فضلهم عليه مهما قدم، ويداري إخوانه على تفاوت عقولهم، ويعظم حرمات المؤمنين كي يصل إلى حقيقة التقوى، ولا يشغل بما لا يعنيه حتى لا يفوته ما يعنيه، ومهما أحب إخوانه فلا يأنس بهم وإلا انقطع بهم عن الحق، ويديم الصفح

(1) طبقات السلمي : 20.
(2) منازل السائرين 34، وانظر زاد المهاجر لابن قيم : 7.

عن عثراتهم لا فرق بين العدو والصديق، ولا تختلف مع صاحب مهما كان لأن الله رضيه عبدًا فارض به أنت أخًا، وعليك بالموافقة فهي أحب في مجال الصحبة من الشفقة، وإلا تدخل الضر أو الغم أو الذم على صاحبك، وإنما تستبدلها بالسرور والنفع والمدح، تكون الصحبة مع العقلاء بالاقتداء ومع الزهاد بحسن المداراة، ومع قصار النظر بجميل الصبر، ويتواصى الجميع بالحق والصبر، ولا يلجئ الأخ أخاه إلى المعذرة والتعلل، ويسعى الكل إلى التحقق بالورع ومداومة الصدق، وإذا أخطأ أخوك سامحته وعفوت عنه، وكل أخ ينبسط لأخيه مع إرسال السجية والجبلة ولا يقطع طريقًا على صاحبه، أو يفسد له وقتًا، ويتصف بالأمانة فهي تحمل على غيرها من الفضائل كالصدق، ويترك الحظوظ والعوارض، ويحفظ حرمة الكبير ويوقره، ويرحم الصغير ويحنو عليه، ويرفع المؤن عن إخوانه ويقوم بخدمتهم، ويعرف لكل منهم قدره في الاحترام والخدمة والمعاملة، فيشفق على الأصاغر ويرشدهم ويتلطف مع خادمهم، ويبش في وجه الغرباء ويزداد معهم أدبًا ويشكرهم إذ خصوه بالنزول عليه دون ما سواه، ويزداد في إكرامهم، ويطيع لأصحابه، ولا يغضب أو يحسد أو يحقد أو يغتاب أحدًا منهم، ويرضى بالاجتماع بدون موعد ولا يتضجر، كما لا يتغير من الافتراق بدون مشورة.

ويتصف مع إخوانه بالذل والانكسار والتواضع والخضوع لعباد الله، ويتخلى عن أضدادهم ويلقي السلم بين أيديهم، وتتعلق همته بما تعلقت به هممهم، ويجانب الظلمة، ويؤثر أهل الآخرة ولا يخص نفسه بشيء دونهم، ويحب لهم مما يحب لنفسه، ويعضدهم على الطاعة والذكر وفعل الخيرات إلى غير ذلك من كثير الصفات النفسية التي يجب أن يتحلى بها الصاحب.

3 – النقاء القلبي بين المجتمعين:

القلب مضغة القوة في البدن، ومركز النشاط الإنساني، وعليه تتوقف حالة المرة صلاحًا وفسادًا كما جاء في الحديث، وقد يقال إن كان كذلك فلم أخرته عن

آداب النفس وفقهها ويجاب بأن الأخيرة حجاب القلب فإن أدبناها صفا وانجلى، من ثم كان تقديم الحديث عن آدابها تهيئة لتناول القلب وصفاته.

وأول أدب يلزم المريد صحة الاعتقاد، وخلو القلب من فساده، ومن الابتداع، ثم يلي ذلك مباشرة العمل على سلامة الصدر وسعته، فمن كان كذلك كان أكثر الناس خيرًا كما قال محمد بن عليان النسوي [1]، ومحفوظ النيسابوري.

وإذا صحح المتآلف عقيدة قلبه، وسلم واتسع أمكنه بهذا أن يجابه به النفس تقويمًا وتهذيبًا وترويضًا عند تعاملها مع الآخرين، وذلك لأن النفس إذا قوبلت بنظيرتها لا تنصلح بل تثار الفتنة، وتذهب العصمة، أما إذا قوبلت بالقلب (إنحسمت مادة الشر) ويقال لكل من يشتكي ظلم نفس صاحبه أو قسوتها أو شرودها (هلا قابلت نفسه بالقلب رفقًا بأخيك وإعطاء للفتوة والصحبة حقهما) [2], وإنما يتحقق الصلاة في مواجهة القلب للنفس بناء على أن البر ما اطمأن إليه القلب والإثم ما حاك في الصدر، وأن القلب أقرب إلى النقاء بفطرته، بخلاف النفس فلها وجهان بحكم خلقها وتكوينها، فهي إما خيرة أو شريرة، وفي حالة المواجهة تكون متلبسة بالوجه الفاسد، فعند مقابلتها بالقلب النقي تنزجر وترعوي، على عكس ما لو جوبهت بنظيرتها فإنهما يتصارعان بلا صلاح، وإنما ركزت في المواجهة على القلب النقي لأن القلب هو الآخر متقلب وذو وجوه، منه ما هو مملوء إيمانًا ومن علاماته الشفقة على جميع المسلمين والاهتمام بهم ومعاونتهم على إصلاح أنفسهم ووصفه أبو النجيب السهروردي بأنه كالجبل في ثباته وعدم تأثره، وهناك قلب قد امتلأ نفاقًا وغلًا وحقدًا وغشًا وحسدًا، وآخر كالنخلة في ثباتها ولكن الريح تميلها يمينًا وشمالًا، والقلب الرابع كالريشة يذهب مع كل ريح وهو أدناها [3].

(1) طبقات السلمي 102، 65.
(2) عوارف المعارف للسهروردي 85.
(3) طبقات الأولياء 191، آداب المريدين 75.

وتبعًا لذلك فالقلب الذي يصمد في مواجهة النفس والتأثير فيها هو الثابت الشامخ، قوي العقيدة واليقين، نقي السريرة، أزهر أجرد كما جاء في الحديث، يستغني بالله عن كل ما سواه، وليس لأحد من المخلوقين وجود فيه، تخلى عما سوى الحق، وانخلع من جميع الشواغل بالخلق، لم يشغل غني بماله، ولا فقير بفقره، وإنما الكل سواء وتحت بصيرته، ومن أدب هذا القلب في الصحبة أن يزداد صفاء عند خلو اليد من المال، وكلما قل فتوحه في الدنيا كثر طيبه [1]، ويضمر لإخوانه مثل ما يظهر، وإذا حزن طوى صفحته على ألمه وأظهر البشاشة لأصحابه [2] في الوجه، ويسلم الأصحاب في الاجتماع من سوء الظن لأن من ظن بمسلم فتنة فهو المفتون، ويركن الصاحب بقلبه إلى أن الله يتجاوز للجاهل ما لا يتجاوز بمثله للعالم، ولا يضمر للكل إلا الود والصفاء دون العداوة والبغضاء، ويحاول كل صاحب أن يحفظ قلوب إخوانه من التغير لعيه، أو كراهته، وإذا حدث شيء من هذا تخلق معهم حتى يزيل ما علق بقلوبهم، وعمومًا يراعي القلب الأحوال السنية، وينفي الخواطر الردية صغيرها وكبيرها، ويديم التأمل والتفكر في آلاء الله ونعمه وعجائب خلقه.

هذه آداب القلب بدءًا من صحة العقيدة، وبراءة السريرة، ومرورًا بما سوى ذلك من الاستغناء بالله، ومن الظن بالإخوان، وطي القلب على الحب والود والنقاء إلى آخره.

4 – أدب الجوارح مع الأصحاب:

وإذ قد فرغنا من أبرز آدابهم في المذاكرة، والنفس، والقلب نأتي إلى الجوارح فنجد أنهم قد نبهوا على أن لكل جارحة آدابًا تخصها، والإنسان مسؤول عن تطبيقها لقوله جل شأنه ﴿ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا** ﴾
[الإسراء: 36]،

(1) الجيلاني : الغنية [2 / 151].
(2) الجيلاني : الفتح الرباني : 25 – 26.

وبصفة إجمالية فلا تتحرك جارحة من الجوارح إلا فيما يرضي الله سبحانه وتعالى، وقدموا آداب اللسان على غيره لأنه: **«لا يكب الناس في العار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم»** كما حدثنا رسول الله >، واللسان ترجمان القلب، ويستعان بحفظه على حفظ القلب، وتتعلق به الأقوال كلها.

ومن أهم آداب اللسان إن يكون دومًا رطبًا بذكر الله عز وجل، إلا أنه إن كان بين الأصحاب لا يرفع صوته بالتسبيح أو بالذكر استتارًا وتخفيًا لحاله، فإن كان من الخواص ولا يخشى عليه من الإظهار جاز له رفع الصوت من جهة أن قوله بالله وسكونه بالله، وصمته بالله، والله هو الذي يسوق القلوب إليه رفع أو سكت، ويذكر إخوانه بالخير والدعاء لهم دون طلب منهم في ذلك، ولا يسأل أحدًا حاجة لنفسه، ولا يذم أخًا لعيب فيه خشية أن يقع في أسوأ مما ذمه به، ولا يكلمهم بما يكرهون فإن رسول الله > حين سأله رجل: (أين أبي) قال رسول الله: **«في النار»** فعرف الكراهة في وجه السائل فقال العطوف الشفوق > : **«أبي وأبوك وأبو إبراهيم في موضع واحد»** ولا يغتاب ولا ينم ولا يشتم، ولا يخوض فيما لا يعنيه، ويتكلم مع إخوانه ما داموا يتكلمون فيما يعنيهم فإذا أخذوا فيما لا يعنيهم تركهم وأمسك، ويتكلم في كل مكان بما يوافق الحال والبساط، ولا يسأل الرفيق إلى أين أو في أي شيء، ولا يخالف في شيء وإن علم أن الحق معه سكت وأظهر الوفاق حتى ينتصف الآخرون للحق كما سبق، ولا يعترض مفطر على صائم أو العكس، ولا قائم على نائم أو العكس، ولا يتزين لهم في قول أو بمدحهم بما ليس فيهم، ويديم النصح والإرشاد لإخوانه في أدب الناصح وأمانة المرشد، وواجب الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، ويقبل كل أخ نصيحة أخيه بلا اعتراض [1].

(1) كشف المحجوب ج 2 : 586، الغنية ج 2 154 – 155، زكي مبارك : التصوف الإسلامي 144، الفتح الرباني 270.

ووضع الصوفية ضوابط للنصح بين الأصحاب أهمها: أن يعتقد الناصح والمرشد بكلامه خالص التوجيه والتقويم وطلب النجاة للآخرين، وما يعود نفعه عليهم، ويتكلم على قدر عقولهم ولا يتحدث في مسألة لم يسأل عنها، وإذا سئل أجاب على قدر السائل وفي حدود الجواب المفيد وعلى قدر مقامه وحاله كمجيب، وكذلك السائل يلزمه أن يسأل على قدر حاجته وضروراته العلمية والتربوية هذا من ناحية وإن قام الأخ بتعريف عيب لأخيه قدمه مع الستر بلا إشاعة أو هتك لأن من عرفك بك من حيث لا يشعر الغير فهو الناصح، ومن أعلمك لعيبك مع شهود الغير فهو الفاضح، وليس لمسلم أن يفضح مسلمًا إلا في موجب حكم بقدره من غير تتبع لما لا تعلق له بالحكم، ولا يذكر عيب أجنبي عنه وإلا انقلب الحكم عليه بقهر القدرة الإلهية وذلك كما في الشهادات لإقامة الحدود أو القصاص أو رد المظالم [1]، ويديم الاستغفار لإخوانه، ويمد بصره إلى جميل صنع الله ناظرًا، وفي الآيات متبصرًا، وفي القرآن للعين ممتعًا، وينظر إلى المؤمنين لعل نظرة منهم تصادقه ينال بها الرحمة، ويلاحظ إخوانه بعين الوداد والاستحسان، ويغض بصره عن المحارم وعن عيوب الناس والإخوان والمنكرات والمحرمات.

ويتعلق أدب السمع بالذكر والوعظ والحكمة وما يعود عليه بالنفع والفائدة دينًا، ويحسن الإصغاء إلى من يكلمه، ولا يكون أذنًا في الفحش والخنا والغيبة والنميمة وكل منكر.

ومن آداب اليدين البسط بالبر والإحسان والخدمة للإخوان وألا يستعين بهما على معصية، وكذا الرجلين يلزمه أدبًا أن يسعى بهما في صلاح نفسه وإخوانه، ولا يمشي بهما مرحًا، ولا يختال، ولا يتبختر ولا يزهو، ولا يستعين بهما على معصية من المعاصي [2]، وهذا قل من كثير.

---

(1) طبقات السليم 114، طبقات الأولياء 322، 112، 49، 120 – الرسالة القشيرية 199، قواعد التصوف 128، آداب المريدين 49، زاد المهاجر 75.
(2) أبو النجيب السهروردي : آداب المريدين 72 _ 76.

5 – آداب الملك مع الإخوان:

إذا انضم المريد إلى ساحة من ساحات الصحبة فأول أدب له وعليه (أن ينسى ماله ويقضي ما عليه) ويتبع المال بالجاه والسلطان، فلا يحس بملكية واحد من الثلاثة، ومن قدر على التخلص منها بقلبه وشعوره (سهل عليه الإعراض عن الدنيا وأهلها) وليس المراد هنا هو التجرد الكامل من ملكية المال وتوابعه بل المقصد ألا يشغل قلبه وهواه به ويرى أنه مستخلف فيه لا غير، والذي تحقق بهذا الأدب تسقط لديه ألفاظ التملك فلا يقول بين إخوانه هذا لي وهذا لك، أو هذه ركوتي، وذاك نعلي، أو أين حاجتي وإزاري إلى غير ذلك من عبارات الملكية وقد رفضوا بشدة صحبة من بقيت لديه نسبة بينه وبين أدنى حاجة عنده كما جاء في عبارات إبراهيم بن شيبان وأبي أحمد القلانسي.

وعلى الصاحب الذي خرج مما قلناه أو كان فقيرًا أن يتعزز الأغنياء ويسلم إليهم أموالهم، ويقطع الأمل عما في أيديهم، ولا يدخل ملكهم في يديه أو قلبه، كان لا يتضعضع للغني من أجل غناه وإلا (ذهب ثلثا دينه) كما جاء في الحديث [1].

والصاحب الذي ملك المال بيده لا بقلبه يلزمه أدبًا أن يوسع على إخوانه وإن ضيق على نفسه فإن التوسعة عليهم إتباع العلم، والتضييق على النفس من حكم الورع عند رويم بن أحمد، هذا مع كونه لا يمن عليهم، ولا يشهد لنفسه فضلًا، ولا يحوج إخوانه إلى المسألة بل يعجل مرادهم في التوسعة أو الضرورة، وإذا طلبوا منه أجاب بسرعة واستبشار، ولا يمنع أحدًا من إخوانه أن ينال من ملكه بغير إذن منه، وإن صادف واقترض فقير منك فاقرضه في الظاهر وأبرئه في الباطن، وأخبره بالبراءة من قريب ليستريح، ولا تبدأ البعض بالعطاء على وجه الصلة لئلا ينحسم بحمل المنة منك، واجهل أخاك دائمًا بمنزلة عبدك أو خادمك من

(1) اللمع 234 والرسالة 295 وانظر طبقات السلمي 37، وطبقات الأولياء 108، والغنية ج 2 : 149.

جهة لزوم النفقة عليك لا من حيث الرتبة، وارتق به إلى أن تجعله بمنزلة نفسك فتشركه في مالك، أو اصعد إلى أعلى الدرجات فآثره بمالك على نفسك، وقدم حاجته على حاجتك، والأفضل أن تلازم الإيثار، وتجانب الادخار، وتترك الخصومات في الأرزاق، ولا تتكلف لإخوانك بل تكون معهم على مقدار ما لديك، إن جعت جاعوا، وإن شبعت شبعوا، وبذا يكون مقامك بينهم، أو مجيئهم لديك، أو خروجهم من عندك شيئًا واحدًا [1].

الآداب تنافس بناء بين الأصحاب:

نعني بهذا العنوان أن جملة الآداب السابقة ينبغي التحقق بها ذاتًا وصفة، وقولًا وفعلًا، ويتم هذا التحقق بين الأصحاب ويزداد من خلال التطبيق والتنافس الذي يزكي العمل، ويقوم الذات ولا يهدمها، ويدفع كل صاحب عن طريق المحاكاة أو تأثر الطبع بالطبع، أو النصح والإرشاد إلى المزيد من الخلال الفاضلة والآداب الحميدة، ولدينا نصان يدفعاننا إلى قوة التنافس وأثره في التخلق والتأدب، أحدهما يقول: (التصوف كله اضطراب فأن وقع السكون فلا تصوف) والآخر ساقه رويم بن أحمد (303 هـ) وهي هام في موقفنا هنا، يقول: (لا يزال الصوفية بخير ما تنافروا فإن اصطلحوا هلكوا) [2]، والاضطراب لا يعني القلق النفسي المرضي بل يراد به التحرك المستمر للصعود، وكلما حصل المريد على درجة تطلع إلي ما فوقها، فلا يهدأ طلبًا، ولا يسكن رغبًا، وبما أن العطاءات لا تتناهى فالتطلع والرغبة والشوق إلى ما فوق لا ينقطع، وأنت ترى أن تلك الحركة المستمرة الدافعة للصوفي تتسم بالذاتية المحضة، ويلاحقها أو يتابعها ويسير معها التنافر بين مجموعة الطالبين المتحركين نحو العلا، بحيث تكون هناك حركة ذاتية دافعة وأخرى تنافسية جماعية مؤثرة أيضًا، وبذا يفهم الاضطراب والتنافر، ولا ينبغي

(1) طبقات الصوفية 42، 95. وطبقات الأولياء 25، ومنازل السائرين 35. والغنية ج 2 : 149، 171، 173.
(2) السلمي : الطبقات 42.

أن يفسر الأول على أنه مرض نفسي، أو الأخير على أنه تصارع حاد مليء بالجدل والمشادة والمخالفات لأننا سبق أن بينا أن من جملة آدابهم ترك ذلك كله، ثم إن الاستسلام للإخوان ولين الجانب والانقياد لهم أمور حثوا عليها، وما دام الأمر كذلك فالاضطراب رغبة مستمرة والتنافر تنافس دائب، وإظهار لعيوب الآخرين برفق وأدب.

وهو نوع من التنافس الذي يقوم على إصلاح الذات وسموها مع مراعاة الفائدة للغير وإيثاره، وليس من النوع الهدام الذي يسعد فيه طرف عندما يتفوق على آخر في ساحة التباري، إن التنافس عند الصوفية شكل راق من أشكال التعاون الذي يتحدث عنه فلاسفة التربية المحدثون من جهة أن كل فرد بين المتآلفين يسعى إلى رفع مستوى الإثارة بين الآخرين، وإلى بث ونشر عنصر الاقتداء والتآسي لتحقيق المطلوب، وبعث الإمكانات والقدرات عند الآخرين.

وعلى هذا النحو تكون الصحبة والانتساب إلى الآخرين وسيلة لتحقيق الذات للجميع من خلال التجربة السائدة بينهم مع ضرورة أن يظل الشرط المثالي للنمو بين الأفراد قائمًا، وهذا الشرط يتمثل في التنافس المتبادل الذي يزيد من غناء المريد وتهذيبه وترويضه.

أما لماذا يبذل كثير من العارفين والواصلين جهودًا لتربية المريدين وتأديبهم مع كونهم قد تجاوزوا مرحلة الحاجة للصحبة والإفادة منها فإننا لا نجد نفعًا يعود عليهم من الناحية المادية أو الروحية، ولا نعثر على تبرير لهذا سوى أن تلك الحالة (خلاصة القدرة الإلهية) وهي قيمة علوية أكثر منها نتيجة للتربية الإنسانية [1]، ومسئولية دعوية يتحملها العلماء العارفيون وتتبع فريضة التعليم والبيان.

(1) فينكس : فلسفة التربية 330.

ثالثًا: آداب العادات:

أدرك الصوفية مرامي الإسلام في العبادات والمعاملات والعادات نظريًا وتطبيقيًا وفقهوا الأحكام ونفذوها، ولذا نجدهم في كل مسألة أو أدب يربطون جيدًا بين ما يثيرونه وبين حكمه الشرعي بدليله، وكذلك يفصلون الثمرة التي تعود من وراء الفقه والتطبيق على النفس تهذيبًا وتصفية، وعلى القلب نقاء وتجلية، فلا نعجب وحالهم هذا أن يطبقوا تلك الطريقة في مجال العادات وآدابها حتى لنظن أننا أمام مسائل فقهية صحيحة كما بينا سلفا.

وسوف نتناول هنا أهم الآداب في العادات الضرورية كالمأكل والملبس والأسفار مقدمين آدابهم في الأكل يليه اللباس، ثم السفر لأن هذا الترتيب هو الذي يتفق مع النصوص من جهة، ومع الواقع الإنساني من جهة أخرى، أما مطابقته للنص فنرى أن الله سبحانه يقول لآدم عند قضي عليه بالنزول من الجنة إلى الأرض ﴿ **إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى** (118) **وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى** ﴾ [طه: 118- 119]، فضمن له الأكل وعدم التعرض للجوع وكذا الكساء والبعد عن التعري، وجاء الشراب والسكن بعدهما، ثم إن الإنسان يتكون جنينًا في بطن أمه وتنفخ فيه الروح فيأكل بواسطة الحبال التي تربطه بمن تحمله، ويكون ساكنًا آمنًا في قرار مكين، فإذا نزل أرضعته وكسته وأمهدته أمه، وكل هذا يتلازم في مراحل حياة الإنسان كلها وحتى الرحيل.

أما آدابهم في مأكلهم فأول ما يبنوه أنهم لجأوا إلى النصوص يستلهمونها الأحكام والآداب فدللوا بقوله جل جلاله ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ** ﴾ [البقرة: 172]، وقوله سبحانه ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ** ﴾ [الأعراف: 31]، ﴿ **فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ** ﴾ [الحج: 27]، ثم فصلوا الآداب المتعلقة بالطعام مستندين في التفصيل إلى كثير من الأدلة، فبين أبو النجيب السهروردي ضرورة أن يكون الطعام حلالًا وطيبًا، وأن يصاحبه شكر على الوجود والرزق وألا يسرف العبد مهما كان يملك.

ويطعم الفقير من نفس ما يأكل، وإذا وضع الطعام فليسم الله في أوله فإن نسى (فليقل إذا ذكر بسم الله أوله وأخره)، وعلى الفقراء أن يأكلوا من أطراف الآنية **«لأن البركة تنزل في وسطها»** كما حدثنا الرسول >، ولا يكثر ذكر الطعام فإن ذلك من الشره، وقد عاش رويم بن أحمد عشرين سنة لم يخطر بباله ذكر الطعام، ويقصد عند تناوله سد الجوعة، ويعطي النفس حقها دون حظها فإن (لنفسك عليك حقًا) ومن منعها ظلمها حسبما ورد في الحديث، وكان رجال الطريق يتناولون الطعام كتناول العليل للدواء يرتجى به الشفاء، وكما منعوا النفس حظها فقد منعوها من الشره والنهم والبطنة إذ: **«ما ملئ وعاء شر من بطن ابن آدم، فإن كان لا بد فثلث للطعام، وثلث للشراب، وثلث للنفس»** ومن أكل طعامًا لغير القوام أدى إلى السقام.

ومن الآداب ألا يعيب طعامًا ولا يمدحه بل يأتسون برسول الله > فما عاب طعامًا قط، كان إذا اشتهاه أكله وإلا تركه، ولا يكون لأكلهم وقت معلوم، ولا يتكلفون ولا يختارون الكثير الرديء على القليل النظيف، قال الله تعالى: ﴿ ﴾ ، ولا يناول بعضهم بعضًا في فيه، ولا يختصون أحدًا بالأكل عند حضوره إلا المشايخ لحشمتهم وإذا اجتمعوا لا يأكلون إلا مما يعرفون أصله، ويتنزهون عن أكل طعام الظلمة والفسقة وإن كان من وجهه، فقد نهى رسول الله > صحابته من إجابة طعام الفاسقين كما جاء في رواية عمران بن حصين، وينصرفون كذلك عن إجابة دعوة النساء، ولا يكره الصوفية الكلام على الطعام، ومن الأدب عندهم التشمر والجلوس على الرجل اليسرى، والأكل بثلاث أصابع، ويأكل كل واحد مما يليه، ويجيد المضغ مع صغر اللقمة، ويلعق أصابعه والقصاع، روى جابر قال أمرنا رسول الله > بلعق الأصابع والقصاع، قوال: **«إن أحدكم لا يدري في أي طعامه البركة»** ولا ينظر إلى صاحبه وهو يأكل، فقد روي عنه > أنه قال: **«لا يتبعن أحدكم بصره لقمة صاحبه بالنظر، وإذا فرغ من**

الطعام قال: الحمد لله الذي جعل أرزاقنا أكثر من أقواتنا» وليس من الأدب تلطيخ اليد بالطعام، وكرهوا الأكل مرتين في اليوم، ويأكل المريد مع الإخوان بالانبساط، ومع الفقراء بالإيثار، ومع الجانب بالأدب، واستحبوا الاجتماع على الأكل لقوله > : **«خير الطعام ما كثرت عليه الأيدي»، «والأكل مع الإخوان شفاء»، و «شر الناس من أكل وحده، وضرب عبده، ومنع رفده»** وإذا أكل المريد مع جماعة لا يمسك عن الطعام قبلهم خاصة إذا كان مقدمًا، ومن آدابهم ترك الاهتمام بالرزق وقلة الاشتغال به وبطلبه وجمعه وادخاره.

وننتقل الآن إلى أبرز آداب اللباس فنرى أنهم فسروا قوله تعالى ﴿ **وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ** ﴾ [المدَّثر: 4]، بالتقصير فاستحبوا قصر الثوب والتبذل فيه لأن: **«الله يحب كل متبذل لا يبالي بما لبس»** على حد ما جاء في رواية أبي هريرة عن رسول الله >، وكان عمر يقطع من كمه ما جاوز الأصبع، إلا أنهم قالوا: الفقير الصادق الذي لا يغتر بلبس، أي شيء لبس يحسن عليه ويكون له فيه الملاحة والمهابة، فإن لبس وتبذل لا يتغير بذلك، وإن أحسن ملبسه لا يغتر به، ومن آدابهم إن يكونوا مع الوقت يلبسون ما يجدون من غير تكلف ولا اختيار، ويقتصرون على ما يؤدون به الفرض من ستر العورة، وما يدفع الحر والقر، ويتبرمون بكثرة اللباس ويواسون بالفضل، ويجتهدون في النظافة لأنها من الإيمان، ورأى رسول الله > على بعض الوفود ثوبًا وسخًا فقال: **«ما كان هذا يجد ماء يغسل به ثوبه»**، وقال: **«هب أن الفقر من الله فما بال الوسخ من الثياب»**، و: **«أن الله يبغض الوسخ»**، وكرهوا لباس الشهرة من الثياب سواء كان مرقعة أو غيرها طالما لبسه صاحبه شهرة، واستحبوا الاقتصار على ثوب واحد.

ونظرًا لأن الصوفية أكثروا من السياحات والأسفار والتنقل مهما كانت المشقة لما فيها من المغانم العلمية والتربوية، لذا فضلوا آدابها، وأولها تقدير الطريق، والتيقن من حفظ الله للمسافر وإن ترك تدبير الزاد فلا بأس عند بعضهم، وفضلوا سفر الجهاد، ثم الحج، ثم زيارة قبر النبي > عن

غيرها من الأسفار لقوله > : **«وفد الله ثلاثة الحاج، والغازي، والمعتمر، ثم زيارة المسجد الأقصى»** وحديث: **«لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مواضع: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى»**، ويلي الثلاثة السفر لطلب العلم، ثم لزيارة المشايخ والإخوان لأنه روي عن النبي > أنه قال: **«حقت محبتي للمتحابين في، والمتزاورين»**، وقال: **«زر في الله فإن من زار في الله شيعه سبعون ألف ملك يقولون: اللهم صله كما وصله فيك، وناداه مناد أن طبت وطاب ممشاك، وتبوأت من الجنة مقعدًا»**، ومن الأسفار المستحبة الرحلة لرد المظالم والاستحلال، ثم طلب الآثار والاعتبار، ثم لرياضة النفس وخمود الذكر.

ولا يسافر للنزهة والبطر والرياء والجولان في البلاد لطلب الدنيا أو الهوى قال سبحانه: ﴿ **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بَطَرًا وَرِئَاءَ النَّاسِ** ﴾ [الأنفال: 47]، وروي عن الرسول > انه قال: **«يأتي على الناس زمان يحج أغنياء أمتي للنزهة، وأوساطهم للتجارة وقراؤهم للرياء، وفقراؤهم للمسألة»**، وقال عمر: **«ألا إن الوفد كثير والحجاج قليل»**، ولا يسافر بغير رضا الوالدين ولا بغير إذنهم حتى لا يكون عاقًا في سفره، ويمشي كأضعف من في الجماعة إن كان بينهم، ولا يؤخر الصلاة عن أوقاتها ما أمكن، ويؤثر المشي على الركوب إلا لضرورة، روي عن النبي > أنه قال: **«للحاج الراكب بكل خطوة تخطوها راحلته سبعون حسنة، وللراجل بكل خطوة سبعمائة حسنة من حسنات الحرم، قيل: وما حسنات الحرم؟ قال: الحسنة بسبعمائة ألفي حسنة»**.

ويخدم المسافر غيره إن كان في جماعة، عن عدي بن حاتم قال: قلت: يا رسول الله أي الصدقات أفضل؟ قال: **«خدمة الرجل أصحابه في سبيل الله»**،ويقصد زيارة العارفين أو الفقراء في كل بلد نزلها، ويعمد إلى أقدمها وأكثرها جمعًا، وأعظمها حرمة، ويتفقد موضع الطهارة والمياه الجارية فيؤثرها بالنزول عليها دون غيرها، وإن لم يكن هناك جمع نزل على قوم هم أحب الناس إلى الصوفية

وأكثرهم ميلًا إليهم، وعندما يدخل دويرة ينزع خفه بادئًا باليسرى للسنة، ثم يتوضأ ويصلي ركعتين، ويزور من يريد زيارته من المشايخ ويجلس عنده ساعة لا يتكلم إلا أن يسأله عن شيء فيجيبه، ولا يبلغه سلامًا، ولا يذكر أحدًا إلا أن يكون نظيرًا له في الحال أو السن، ثم يرجع إلى موضعه، وعلى المقيمين أن يسلموا عليه، وحقه أن يزار، ويقدمون له من الطعام ما حضر بلا تكلف، ولا يسأل عما لا يعنيه من أمور الدنيا وأهلها بل عن المشايخ والأصحاب والإخوان.

ويستصحب معه الركوة وما يحتاجه في الطهارة، وكذا العصا وما يحتاجه للمخيط وأداء الفرائض، ولا يفوته في سفره شيء من الأوراد وخاصة الواجبات، ويتحقق المريد في سفره بعلم يسوسه، وورع يحجزه، وخلق يصونه، ويقين يجمله، ولا تسبق همته خطوته، وحينما وقف قلبه يكون منزله، ويستأذن إخوانه قبل أن يغادر في الرحيل والعودة [1].

(1) راجع : أبو النجيب السهروردي آداب المريدين 84 – 98.

الفصل الرابع
ساحات الآداب في الخدمة والصحبة

تمهيد:

نعني بذلك تلك الأماكن التي جمعت قصاد الطريق، وآوت طالبي الحق وراغبي الوصول إلى الله عز جنابه، وعلى الرقم من أننا قد سبق لنا الإشارة إلى شيء من ذلك لكن لم ترد مستوفاة إلى الحد اللائق بالبحث [1]، وإنما جاءت مقتضبة تناسب سياقها، لذا آثرت هنا أن أسوقها باستيعاب لها ولكل ما يحيط بها من مسائل لكون المقام يتطلبها، وذلك من جهة أن الخدمة والصحبة بآدابهما التي أشرنا إليهما توًا لا يتحققان إلا على ساحات مكانية يلوذ إلى خلائها رجال أرادوا التطهير، وعمدوا إلى التخلية والتزكية، وهذا مفهوم من خلال اللفظتين إذ الخدمة لا تكون إلا لجماعة، والصحبة تكون لفريق تجانست أغراضه والتقت أهدافه وغاياته، وبدون تلك الأماكن المتعددة لا يمكن الإفادة من الاجتماع وما يصحبه من منافع تربوية، وبصرف النظر الآن عن طبيعة هذه الأماكن وأسمائها واتحادها أو تمايزها فإن الصوفية من أهل الصدق في القصد والسلوك يحيلون كل شيء عنده إلى ما يخدم غرضهم، وإلى ما يحقق أسمى الغايات التي تصبوا إليها أرواحهم، وتتعشقها قلوبهم.

وأهم ما يتحقق للمريدين على تلك الساحات وما هدف إليه الصوفية من وراء الركون إليها والانزواء إلى جنباتها هو أن تلك الأماكن قصد بها كما قصد بمؤسسات التربية العامة نقل التراث، إلا أن المدارس بصفة عامة تنقل التراث الثقافي للأمة على شموله في حين تنقل مواطن الاجتماع الصوفي تراثهم الخاص بعلمهم، وبآداب سلوكهم، وبالطرق التي ينبغي أن يتبعها المريد كي يحقق بفضل الله مبتغاه، ثم هي تنقل الخبرة النفسية والتجربة الصوفية من فرد لفرد حيث تلمس لمسًا مباشرًا،

(1) المجلد الأول 260 – 262.

أو يستفاد بها من خلال التوجيه أو السؤال أو المحاكاة، هذا بالإضافة إلى التراث العام وتعتبر تلك ملحوظة أولى.

ومن جهة ثانية فإن تلك المواطن التي يلتقي فيها مريدون قدامى بآخرين جدد أو شيوخ رسخت أقدامهم على الطريق، ولهم من العلم والحال والتجربة ما لهم بمريدين ألقوا بنفوسهم بين أيديهم لكي يتعلموا فيسلكوا، ويسلكوا فينصحوا، وينصحوا فيقوموا من نفوسهم، أو يصلحوا من قلوبهم، الأمر الذي يجعل من تلك الرياض والساحات عاملًا مؤثرًا وقويًا على شخصية الفرد الصوفي وتكوينه، ثم إنها بهذا التشكيل الفريد تهيئه تهيئة جديدة، وتعيد صياغته إعادة تتفق مع تحقيق الغايات العليا التي يرمي إليها المريدون.

وثمة نقطة ثالثة تحققها تلك الأماكن من وراء نقلها للتراث، وتقويمها به للمريدين فهي بذلك تقضي على ما يسود تلك المجتمعات خارج تلك الساحات من اتجاهات غير مقبولة شرعًا، وعلى ما يعرقل سير المريد أو يمثل عقبات له في طريقه سواء كانت تلك العراقيل أو العقبات خارجة عن ذات المريد ومؤثرة فيه، أو كانت وليدة طبيعته هو وظروفه الخاصة.

لذا لزم بعد أن أشرنا إلى تلك الأماكن أثناء الحديث عن تحول الحياة الروحية من مرحلة الزهد إلى التصوف باعتبارها علامة من علامات التطور أن نعود إليها في سياقنا الآن الذي يخص مراحل السلوك لأنها مجالات تسهم بشكل كبير في تربية المريدين وتهذيبهم وتعرفهم علوم الطريق ومذاقاته وآدابه ومقاماته، ومعارفه وأحواله.

وإذا فعودتنا لتفصيل الحديث عن هذه الأماكن ناشئة من ضرورتها في مجال المراحل الخاصة بالسلوك، وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي إغفالها أو الاستهانة وبما أحاط بها من ظروف صاحبت بدايتها صدقًا وسيرها فيما بعد اتكالًا أو إنحرافًا،

منشأ الضرورة لهذه الأماكن:

قد اتضح من التمهيد السابق أن أماكن الاجتماع الصوفي يتداول فيها المريدون تراثهم بطريقة نظرية وتجريبية وذوقية، كما أنها مجالات تعبر فيها الخبرة من قديم لجديد، ومن عارف لسالك، ومن واصل لطالب، ويتحقق فيها الجميع بالآداب والأخلاق الخاصة لكل درجة من درجات السلوك.

وبالإضافة إلى ذلك فإن تلك الأماكن قد يلجأ إليها الكل مضطرًا لفقره كحال أهل الصفة، أو لأن قدرته على تربيه ذاته تعجز عند الأخذ بالأسباب فيقصد من وراء ذلك التقوية على النفس والانتصار عليها، وغالبًا ما يفد على تلك الساحات أناس ضربوا بسهم وافر في الحياة فلما فرغوا من جهودهم فيها أرادوا إعمار الآخرة فلاذوا إلى تلك المواطن.

والغالب الأعم منهم نراه قد اقتحمها فرارًا من الفتن التي نشأت مبكرًا في المجتمع الإسلامي وتوالت بعد ذلك سواء كانت لأسباب داخلية أو فكرية أو لدواع خارجية طرأت من خارج المجتمعات الإسلامية، والتاريخ يحدثنا أن الصراعات السياسية والفكرية التي دبت في الدولة الإسلامية كانت من الشدة بحيث تبعث في نفوس الراغبين في الآخرة ولدى أهل الورع والسكون القلبي ميلًا شديدًا إلى الانقطاع والانزواء بعيدًا عن مصادر وأماكن هذه الصراعات وعن الانقسامات السياسية والنزاعات على السلطة بين الدول أو بين الأسر، وعن التفرق المذهبي والفكري، ولا شك أن كل هذا قد أطمع الغير من تتار وصليبيين في أراضي المسلمين كما أنه من جهة أخرى نراه قد دفع طلاب الآخرة على الفرار من الساحات الخارجية إلى ساحات مغلقة تصفوا بها الأوقات للعبادة والذكر، ويتجرد فيها المريدون للتربية دون شواغل أو عقبات، ولا ننسى في ذلك هذا العدد الكبير من الصحابة الذين تناولهم ابن سعد خاصة في طبقاته على أنهم اعتزلوا الفتن وجاوروا في مكة، أو لزموا مساجد بعينها يعلمون ويربون دون انخراط في الجو المحيط بهم، وسوف

نشير إلى نماذج من هؤلاء فيما بعد، ولا نخشى من إقبال هؤلاء تحت حيثيات الضرورة لأنهم يمثلون قلة من المسلمين استولت عليهم بالكلية نوازع الخير وسيطرت عليهم سيطرة كاملة أفقدتهم محاولة التوفيق بين ما يجدون في نفوسهم وما يدور من حولهم، فكان انخراطهم بين طوائف المنقطعين من باب الغلبة، أو أنهم وازنوا بين ما يجري في الخارج وبين ما يعتمل في نفوسهم من آمال الوصال فاختاروا الانقطاع للوصل لا الانخراط مع الفصل.

نقد الضرورة:

فكرة الضرورات التي تقصي المسلم عن مجتمعه وواجباته تجاهه مهما كانت صعوبتها تثير معارضة شديدة من قبل خصوم الصوفية ومن بين رجال الطريق أنفسهم، وترجع حدة المعارضة إلى النصوص الدينية التي حذرت من التخلي الاجتماعي ومن الإقصاء عن المشاركة في كل وجه من الوجوه الاجتماعية كالشورى، والجهاد، وإعمار الكون، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البر والتقوى خارج الجماعة الصوفية المحدودة في بيوتها الخاصة، وكالدعوة العامة، والأخذ بالأسباب، والقيامة بالأنكحة وحق الأولاد، وحقوق الغير من بر وصلات رحم وعيادة مريض وإغاثة المحتاج إلى غير ذلك.

والمتتبع لآيات القرآن الكريم يجدها تبني عقيدة المؤمن بناءًا قائمًا على العلاقة المباشرة بالكون في جميع مظاهره النفسية والآفاقية والأرضية، وتستحث المسلم أن ينظر ما يجري من حوله نظر هداية، ونظر فحص ومنفعة، وقبل هذا ومعه من أوجد وأبدع، ونادرًا ما ترد دلائل الإقناع بطريقة تجريدية بحتة، ويقدم القرآن الكون باعتباره مخلوقًا كله للإنسان دلالة ومنفعة، سواء منه المسخر والمذلل والممهد، ويربط بين الكائن الأكبر والأصغر ربطًا لا يجيز للأصغر أن يتخلى في معيشته وعلومه، وحركته وسكونه عن العالم الأقدم والأوسع منه، كما يصل بين العالمين في العبادة والتفكر، بحيث يحيا الإنسان وهو العالم الأصغر

متفكرًا وعابدًا وباحثًا في الكون الأكبر كي يستفيد منه ويعمره، والقارئ للقرآن يدرك تلك الحقيقة بجلاء، إن القرآن يعرف الإنسان بالله، ويقدم له الكون دلالة ومنفعة وساحة للعبادة والعمران.

وألقت السنة باليقين العملي في قلوب المهتدين مبينة شعب هذا اليقين من أدناها في إحاطة الأذى إلى أعلاها وهي لا إله إلا الله، وفصلت الجوانب المتعلقة بهذا الإيمان سانحة في الكون وصاعدة بالإنسان إلى ما فوقه، وشاملة للنظري والقولي والعملي، وللمعاملات دورها الأصيل في بناء الفرد والجماعة إلى حد أن حثت السنة على الدين هو المعاملة، والمعاملة لا تتحقق إلا من خلال الجماعة الإسلامية الكبرى، وأشرك الحديث النبوي الجانب العاطفي في الحب والبغض في الله، ونزع الحقد والشح والغل والحسد من القلوب مع الجانب العقلي في العدل والحكم بالقسطاط، وكذلك مع الجانب العملي من صلاة وصيام وزكاة وحج، الكل يرتبط بالوجود والحياة في الكون والانخراط فيه، وفكرة الإنسانية والحفاظ عليها كما هي مادية وروحية لا تتحقق إلا بالعيش في الكون وبين الآخرين على أوسع مدى، ثم إن الدين والنفس والحقوق والبدن والعقل لا يحميها الإنسان إلا بالقوة المكتسبة من استثمار عناصر الكون، وإلا بالجهاد والجندية المدربة والمنظمة.

ونظرًا لأن الفترات الأولى من حياة الأديان خاصة تلك التي تصاحب مؤسسيها تتسم بفورة دينية تتملك القلوب والنفوس وتحفزهم حفزًا على تجاوز حد الاعتدال حينًا فإن النبوة من حيث هي قوة عليا تتلقى من الله الوحي بصفة مستمرة وحسب الحاجة وتتصل بالكون تنظيمًا وإعدادًا ترقب نفوس الإتباع لتقوم منها الخارج عن حد الاعتدال هبوطًا أو غلوًا وتقف بينهم وبين أن يشادوا الدين حتى لا يغلبهم، وتبعًا لذلك فقد نهى النبي > أبا بكر وغيره عن أن يجبوا المذاكير ويطلقوا الحرائر ويتفرغوا للطاعة بمينًا لهم أن الإسلام والأمة في حاجة إلى الجهاد، ولما شكوا إليه صفاء الوقت عنده حتى تكاد الملائكة أن تصافحهم، ثم تبدل الحال بعد ذلك قال لهم: **«ساعة وساعة»**، ومنع الثلاثة الذين

تقالوا عبادته أن يتجاوزوا سننه، وبشر بالجنة من لا يزيد عن الفرائض الخمسة ولا ينقص منها، وأخبر الصحابة عن واحد منهم بأنه: **«سيطلع عليكم رجل من أهل الجنة»**، فتتبعه ابن عمر فوجده لم يزد عن الفرائض سوى أنه يبيت وليس في قلبه غل لأحد.

وألحت فكرة الاختصاء والترهب والسياحة والخروج من المال كله، وتطليق النساء، وعدم غشيتهن، والامتناع عن أكل اللحوم، وألا يمس طيبًا على ذهن وقلب عثمان بن مظعون فقال له رسول الله > بالتوالي ردًا على كل خاطر مما سبق: **«إن خصي أمتي الصيام»**، **«وأن ترهب أمتي الجلوس في المساجد وانتظار الصلاة إلى الصلاة»**، و **«أن سياحة أمتي الغزو في سبيل الله والحج والعمرة»**، **وعليك أن تتصدق: «يومًا بيوم، وتكف نفسك وعيالك، وترحم المسكين واليتيم وتطعمه أفضل من»** الخروج من المال كله، وهجرة **«أمتي من هجر ما حرم الله عليه، أو هاجر إلي في حياتي أو زار قبري بعد موتي، أو مات وله امرأة أو امرأتان أو ثلاث أو أربع»**، نهاه عن عدم غشية النساء، وبين له > أنه يأكل اللحم، وأن جبريل أمره أن يتطيب، ثم قال لعثمان بن مظعون: **«يا عثمان لا ترغب عن سنتي فمن رغب عن سنتي ثم مات قبل أن يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي»**، ولقد قال لعثمان هذا عندما اتخذ بيتًا للعبادة كما كرره لأناس من الصحابة ذكروا ترك النساء واللحم فأوعد رسول الله > فيه وعيدًا شديدًا وقال: **«إني لم أرسل بالرهبانية إن خير الدين الحنيفية السمحة»**. وقال مرة أخرى: **«إني قد بعثت بالحنيفية السمحة، والذي نفسي محمد بيده لغدوة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة»** وامتدح اليد العليا، كما امتدح الكسب من حلال دائمًا، وحث على النكاح والتوالد، إلى غير ذلك من أمور الاجتماع العام والقيام بأعبائه طبقًا لقواعد الشرع الحنيف.

وسلك الصحابة نفس السبيل في التوجيه فقال عمر: (يا معشر الفقراء ارفعوا رؤوسكم فقد وضح الطريق، فاستبقوا الخيرات ولا تكونوا عيالًا على المسلمين)، وإذا رأى غلامًا سأل عن حرفته فإن كان له وإلا سقط من عينه، وقال محمد بن الحنفية (81 هـ) لرجل أراد الانقطاع حتى يموت (أنا مثلك لقد هممت أن أذهب في الأرض قفزًا فأعبد الله حتى ألقاه ... فلا تفعل فإن تلك البدعة الرهبانية)، وتمسك سعيد بن المسيب الزاهد المشهور المتوفى (93، 94 هـ) بذلك فقال: (من لزم المسجد وترك الحرفة فقد ألحف في السؤال) ونفس الفكرة يرددها أبو تراب النخشبي من الصوفية إذ يرى أن (من لبس مرقعة فقد سأل، ومن قعد في خانقاه أو مسجد فقد سأل) [1]، لأن لبسه أمارة على فقره فهو بمنزلة من يسأل، وكذا الانقطاع فإنه يقوم مقام النطق بالسؤال، ويقول أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي (258 هـ) (ترك المكاسب مع الحاجة إليها كسل) و (التعبد مع تضييع العيال جهل) [2]، ويتحدث العلامة السخاوي عن أبي العباس أحمد المعروف بالخياط والدبيلي المتوفى (373 هـ) بأنه أقام بالمسجد ثلاثية سنة في زهد وعبادة وكان يلبس الخشن ومع ذلك كان يأكل من عمل يده حيث كان يحصل (قوته وكسوته من خياطته، وما طلب من أحد شربة ماء قط) ونظيره ميمون الحافي كان ينسخ الخام بيده فإذا انقطع خيط علم عليه علامة مثل (نقطة حمراء فإذا ذهب به إلى السوق قال للسمسار ناد تحت كل نقطة عيب)، وعاش محمد بن عبد الله البزاز المعروف بأنه من أكابر الصلحاء من تجارته في حانوت صغير، وإذا باع شيئًا وجاء آخر ليشتري دله على جار له ليشتري منه كي يبيع هو الآخر [3]، وهكذا سار على تلك الوتيرة من الأخذ بالأسباب والكسب جل الصوفية حتى عرفوا بطبقات أرباب الأسباب في مقابل الراغبين في التجريد.

ويبدو جليًا أن صوفية المشرق انقسموا إلى فريقين: الفريق الأعم كانوا من الآخذين بالأسباب الناقمين على القاعدين والمتجردين، يستوون في ذلك مع ابن

(1) تلبيس إبليس : 283.
(2) الشعراني الطبقات الكبرى [2 / 70].
(3) تحفة الألباب 276، 288.

الجوزي في نقده وهم جميعًا لا يشكون في صحة القصد ولكن يرون أن الانقطاع في البيوت الخاصة بهم بدعة لأن بناء أهل الإسلام المساجد، وتلك الأبنية تقلل من جمعية المساجد التي أمرنا أن نعمل على تكثيرها، وبالجلوس في هذه البيوت يحرمون من كثرة الخطا إلى المساجد وهم يشبهون النصارى في اتخاذهم الأديرة، ويتعزبون وهم شباب وأكثرهم يحتاج إلى النكاح، وجلوسهم بأماكنهم المحددة يكون بمثابة الإعلام عن زهدهم وحالهم فيحسن الظن بهم والتبرك، وهو نوع ظهور والأولى الاستتار والاختفاء وهم مع هذا يحرمون من الكد والجد، وقسوة الجوع، كما أنهم لا يتحققون بالورع لكونهم يعيشون على رفق الأوقاف وأهل الثراء فلا يتضورون جوعًا كالفقراء، ولا يبذلون كالكادحين، ولا يتورعون كالمتعففين، وسلف الصوفية كبشر الحافي وسرق السقطي، والجنيد لم يكونوا كذلك [1]، بل سلكوا طريق الأسباب والجد والمجاهدة والتعفف والورع.

ونفس اللوم الذي وجهه صوفية المشرق من أرباب الأسباب متعاضدين مع ابن الجوزي يسوقه صوفية الأندلس الذين يسلكون في زهدهم وفقرهم مسلك قطرهم في ضرورة الكسب والاحتراف والصنعة، يقول المقري صاحب نفح الطيب (أما طريقة الفقراء على مذهب أهل الشرق في الدورة التي تكسل عن الكد ... فمستقبحة عندهم إلى النهاية، وإذا رأوا شخصًا صحيحًا قادرًا على الخدمة يطلب سبوه وأهانوه فضلًا عن أن يتصدقوا عليه، فلا تجد في الأندلس سائلًا إلا أن يكون صاحب عذر) ومن لم يكن أهلًا للعلم (يجهد أن يتميز بصنعة ويربا بنفسه أن يرى فارغًا عالة على الناس لأن هذا عندهم في نهاية القبح) [2].

إلى هنا رأينا الشرع بمصادره، وأقوال الصحابة، وبعض الصوفية، وغيرهم من نقادهم لا يعبأون بالضرورات، ولا يرون أي أمر مهما كان مسوغًا للتخلي والتجرد أو الانقطاع في بيوت خاصة، فعلى أي شيء يستند المنقطعون في سياحاتهم أو اتخاذهم البيوت السكنية، أو الزوايا والربط والخانقاوات أماكن

---

(1) تلبيس إبليس 175 – 176، 219 – 220، 238 – 288.
(2) المقري : نفح الطيب ج 2 : 102.

لعبادتهم ومكثهم؟ هل لديهم أدلة أخرى يسوقونها؟ أو هل هناك نماذج من العلماء الذين يعتد بهم سلكوا مسالك الانقطاع حتى يقتدي بهم؟ حول هذه النقطة سيكون حديثنا التالي.

ركائز الضرورات سندًا ومدى:

نقصد بهذا العنوان أن نقدم الأسانيد الدينية لمسلك المنقطعين كما هي عندهم وأن نبين إلى أي مدى وصل حال المتجردين كثرة وشيوعًا.

وبداية فإن ركائز الانقطاع من جهة الاحتياج إلى هذا المسلك تكمن في الفرار من شواغل الدنيا وعوارضها، وخاصة أزمان الفتن، والمتجردون آثروا ذواتهم تهذيبًا وتجلية، وترويضًا وتربية، فشغلوا أنفسهم في الأماكن الخاصة بطاعة الله، وبحسن المعاملة، ورعاية الأوقات وتوقي ما يفسد الأعمال من معاملة الخلق، وبلائهم، ومن تتبع العادات، ومن كل ما يسبب الغفلات، صرفوا أنفسهم عن الخلق إلى الحق، وعن العادة إلى العبادة، وعن الاجتماع بالعموم إلى التآلف مع أهل الخصوص، حبسوا ظواهرهم لتتطهر بواطنهم، وحرموا نفوسهم لتصفو قلوبهم، وقمعوا شهواتهم لتتوالى معارفهم، للحق طلبوا، وللسر رغبوا ومن الجلال رهبوا، وإلى الجمال فزعوا، هم في الليل قاموا، وفي النهار صاموا، وفي الحب هاموا، نسوا في جانبه كل شيء، واستهونوا الصغير والكبير، دفعوا إلى هذا دفعًا، وفزعوا إليه فزعًا، دفعتهم فتن طمت، وعواصف اشتدت، ومحن آلمت وإحن عمت فهربوا من الفقد إلى الوجد، ومن المتع إلى اللمع، ومن الغرق إلى البرق ومن العدم إلى الوجود، وتمعنوا في الحقيقة فظفروا بالدليل، تلك ركائزهم، وهذي أسسهم، بها إلى الانقطاع دفعوا، وإلى مقام التجرد رفعوا.

ولكن المسألة من الجهة الدينية لا تفي بها عواطف أو مشاعر بل لا بد من سند يعطي للسلوك شرعيته، وأي مقام أو حال يعرو عن الدليل فهو مردود، ولذا سننتجه الآن إلى السند المجوز للانقطاع في ساحات بعينها.

(أ) السند الشرعي للانقطاع من القرآن الكريم:

تنوعت الأدلة التي تمنح الصوفية سندًا على مسلكهم في التجرد والانقطاع في بيوت خاصة، ومن الواضح لدى رجال الطريق أنهم لا يحبون أن يسلكوا مسلكًا أو يقوموا مقامًا يخالف الشرع أو يبتدعوه ابتداعًا، وهم أشد الناس نقدًا لأنفسهم من الداخل [1]، وغيرة على مذهبهم أن يداخله شطط، وكم وقفوا للمبتدعين داخل صفوفهم وخارجها، وحاربوا أرباب الأهواء والزيغ في كل مسألة، أو خلق، لذا لا نعجب إذا رأيناهم يلتمسون لكل مقام أول حال، أو ظاهر أو باطن دليلًا، وفي موقفنا الذي نحن بصدد الاستدلال عليه يستأنسون بقول الحق جل جلاله ﴿ **وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذاً شَطَطاً** ﴾ [الكهف: 14].

ومع أن الآية سبقت في وصف أهل الكهف وحالهم مع قومهم لكن رجال الطريق رأوا فيها دليلًا يسندهم، وذلك من جهة تشابه المواقف، والاتحاد في القصد. خاصة إذا أخذ في الاعتبار أن المراد بالقيام ليس المعنى الحسي الذي وقفه أهل الكهف بين يدي الملك الكافر ولكنه القيام الذي هو كناية عن إنبعاثهم بالعزم نحو الهروب إلى الله تعالى ومنابذة الناس كما تقول قام فلان إلى أمر كذا إذا عزم عليه بغاية الجد، ولما كان العزم والجد والصبر يخشى معها أن يتسرب الفزع أو تضعف النفوس وتخور تداركهم الحق سبحانه وتعالى بقوله ﴿**وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ** ﴾. فشبه رباطة الجأش، وقوة الصبر، ورسوخ التصميم بالربط الحي في الإحكام والشدة، قال ابن عطية (وبهذه الألفاظ التي هي قاموا فقالوا تعلقت الصوفية في القيام والقول) سواء كان القيام حسيًا بأن يقوموا في مواطنهم ذاكرين أو كان معنويًا بأن يبعثوا الهم على الهروب، ومنابذة الخلق والانقطاع من التجرد وترك

(1) في النية إن شاء الله أن نعقد دراسة مستفيضة حول نقد الصوفية لأنفسهم تحت عنوان «نقد الصوفي للتصوف» ونسأل الله أن يمد في العمر وأن يمنح التوفيق والصحة، أو يفي بها باحث من الأبناء.

الأهل ليتفرغوا لله وحده ومع أن القرطبي نقل تفسير ابن عطية بنصه كما هو دأبه في كثير من المواطن حيث يبدو تأثير صاحب المحرر الوجيز، وكذا ابن العربي في أحكامه قويًا على القرطبي في جامعه [1]، لكن الأخير علق على قول ابن عطية بتعلق الصوفية في القيام والقول بعبارة هي: (قلت وهذا تعلق غير صحيح _ لأن _ هؤلاء الذين قاموا فقالوا قاموا فذكروا الله على هدايته، وشكروا له لما أولاهم من نعمه ونعمته ثم هاموا على وجوههم منقطعين إلى ربهم خائفين من قومهم وهذه سنة الله في الرسل والأنبياء والفضلاء الأولياء) بخلاف القائمين الذين يضربون الأرض بالأقدام ويرقصون على أنغام المردان والنسوان [2]، فهؤلاء لا سند لهم من الآية على أي وجه من وجوه القيام الحسي أو المعنوي.

وبتحليل عبارة القرطبي نجد أنه رفض تعلق المبتدعين من الصوفية الذين وقفوا على أقدامهم وتمايلوا بأجسادهم، وترنموا بين المردان والنسوان، وهذا لا شك في رفضه وابتداعه، أما الذين ذكروا الله وشكروه، وهاموا له منقطعين، وقاموا لله وحده بعزائمهم ونياتهم فقد جمعهم القرطبي مع الرسل والأنبياء، وأجرى عليهم سنن المصطفين المختارين، وشاركه أبو السعود في هذا.

وهؤلاء القائمون لله وحده المنتصبون لوجهه قد خروا له من فوقهم، واعتزلوا بأبدانهم وقلوبهم ثم قالوا لبعضهم: (فلنجعل الكهف مأوى ونتكل على الله فإنه سيبسط لنا رحمته وينشرها علينا، ويهيئ لنا من أمرنا مرفقًا) أي رفقًا يقوينا على أمر الدنيا، أما الآخرة فنرجوا أن يعطينا الله إياها فنجن على ثقة به أن ينجينا فيها قال جل شأنه: ﴿ **وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللهَ فَأْوُوا إِلَى الكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا** ﴾ [3]

[الكهف: 16]، وكذلك

---

(1) تأثر القرطبي جدًا بابن عطية، وابن العربي، والنحاس، ومعهم الطبري.
(2) انظر ابن عطية : المحرر الوجيز ج 3 : 250. والقرطبي الجامع لأحكام القرآن ج 1. الشعب 3983، أبو السعود إرشاد العقل السليم ج 3 : 504 – 505.
(3) الراغب : المفردات 564 – 565، والجامع 3984.

فعل الصوفية خرجوا من شواغلهم إلى ربهم، وهربوا من الله والحرائر إلى مولاهم ولاذوا إلى ديارهم الخاصة وبيوتهم أو كهوفهم التي تعينهم على مهمتهم وانتظروا في حفظ الأبدان فضل الله ورفق الإحسان، وما أخرجهم إلا فساد من وما حولهم، أو الفتن التي أحاطت بهم، أو الخوف على أخراهم من دنياهم، أو الرغبة في حفظ الظواهر وتنقية البواطن وصولاً لله ونوالاً للمنح والمواهب.

وثمة فتوى قدمها لنا الجصاص أثناء تناوله للأحكام المستقاة من قوله جل جلاله: ﴿ **إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا** ﴾ [آل عمران: 35]، أي مخلصًا لله في العبادة مشغولاً بها دون غيره سبحانه، أو عتيقًا لطاعته وحده، أو خادمًا للبيعة، الكل محتمل وجائز، ثم قال الجصاص: (والنذر في مثل ذلك صحيح في شريعته أيضًا بأن ينذر الإنسان أن ينشئ ابنه الصغير على عبادة الله وطاعته وألا يشغله بغيرهما، وأن يعلمه القرآن والفقه وعلوم الدين وجميع ذلك نذور صحيحة لأن في ذلك قربة إلى الله تعالى) [1]. ومن فعله لزمه لأن قولها ﴿ **نَذَرْتُ لَكَ** ﴾، يقتضي الإيجاب، وكذا كل قربة تجب، فمن نذر الانقطاع أو نواه جاز ولزم، ولو كان التجرد والخلوة في بيوت خاصة حرام ما وجبت لأن نذر المعصية لا يلزم ولا ينعقد فضلاً عن كونه لا يجب.

ونضيف إلى ثبت الأدلة على الانقطاع تعميم المفسرين لمفهوم البيوت في قوله تعالى: ﴿ **فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآَصَالِ** (36) **رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ** ﴾ [النور: 36 – 37]، إن الآيتين جاءتا بعد آية النور لتترك المجال فسيحًا لتعلق الجار والمجرور وهو ﴿ **فِي بُيُوتٍ** ﴾، هل يتعلق بيوقد، أو بقوله ﴿ **كَمِشْكَاةٍ** ﴾، أو بنوره سبحانه؟ إلى آخره، أما المراد بالبيوت التي جاءت في الآية نكرة منونة فيتسع معناها لتشمل البيوت المقدسة، والمساجد

(1) الجصاص : أحكام القرآن [2 / 296].

وبيوت الأنبياء، وعموم البيوت [1]، لذا علق السهروردي البغدادي على شمول الآية لكل البيوت التي نذكر الله فيها بقوله: (فعلى هذا يكون الاعتبار بالرجال الذاكرين، لا بصور البقاع، وأي بقعة حوت رجالًا بهذا الوصف هي البيوت التي أذن الله أن ترفع) [2]، وبذا يكون هذا الصوفي قد نحا بالآية من خلال مفهوم العموم لكلمة بيوت منحى جميلًا، حيث لم يجعل المبنى هو المقصود بل نظر إلى الرجال بصفاتهم من الذكر والتسبيح والتجرد عن شواغل البيع والشراء، والتفرغ للصلاة والزكاة، وإنما تجردوا لأن الخوف من يوم الحساب سيطر على نفوسهم وقلوبهم فما بالنا لو ارتقوا من خوف اليوم إلى الخوف من مقام الله، وإذا كان المعتبر هو الرجال ففي أي مكان وجدوا حدث الفضل وتم المقصود.

وأيضًا فقد جاءت آخر آية من سورة آل عمران تقول ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ [آل عمران: 200]، والمفسرون جميعهم يتفقون على شمول الآية لميداني الطاعة وجهاد العدو، ولكني سأكتفي بما أورده ابن كثير لكونه من ناقدي الصوفية فنراه كغيره يركز على الصبر والرباط، وما سواه يقدم مجال الجهاد على الطاعات، أما هو فيسوق الآية على أنها نزلت أصلًا في الحض على الصبر والمرابطة في الطاعات، ويورد في ذلك رواية أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة وغيره: (أنه لم يكن في زمان النبي > غزو يرابطون فيه ولكنها نزلت في قوم يعمرون المساجد، ويصلون الصلوات في مواقيتها ثم يذكرون الله بها فعليهم أنزلت)، ثم يأخذ في تفسير الآية فيسند إلى الحسن البصري وغيره من علماء السلف أنهم قالوا: أصبروا على الدين وعلى أداء الصلوات، ولا تدعوه لسراء ولا لضراء، ولا لشدة ولا لرخاء، وصابروا أنفسكم وهواكم، أما المرابطة عند ابن كثير (فهي المداومة في مكان

(1) راجع كتابنا : القول الميسور في تفسير سورة النور، الآية 36، تحت الطبع.
(2) عوارف المعارف 99 – 101.

العبادة والثبات) أو (انتظار الصلاة إلى الصلاة) كما جاء في رواية أبي هريرة عن رسول الله > قال: **«ألا أخبركم ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات: إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المسجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط، فذلكم الرباط، فذلكم الرباط»** [1]. وجاء الحديث برواية علي وجابر بن عبد الله وأبي أيوب بدون تكرار جملة فذلكم الرباط ثلاثًا والاكتفاء بواحدة، ولا يرتضي المفسرون كون لفظة الرباط وضعت في الأصل إلى حماية الثغور بل يرون أن اللغة دلت على المعنيين معًا، وإذا وضعنا في الاعتبار سبب النزول المشار إليه وما جاء من أحاديث بعده تدل على إن انتظار الصلاة إلى الصلاة رباط وصلنا بالتأكيد إلى أن المرابطة في المساجد طاعة وعبادة أسبق من استخدام الكلمة في الثغور عندما دعت الحاجة إلى ذلك فيما بعد.

وعلى هذا يكون المكث في المساجد والانقطاع فيها رباط، ويصير ما يسري على الرباط في المساجد من صحة يسري على الزوايا والخانقاوات والبوادي لاشتراكهما في النية والقصد والغاية.

وأخيرًا ترد كلمة السياحة في آيات ثلاثة: واحدة منها تخرج عن المقصود واثنتان تشيران إلى المطلوب صراحة ومن ثم تتشابهان تفسيرًا، لذا سنكتفي بآية التوبة حاملين آية التحريم عليها، يقول جل جلاله: ﴿ **التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ [التوبة: 112]، وتلك هي صفات من باع نفسه لله، واشترى رضاه والجنة، أما صفة السياحة فتعني بين ما تعني الصيام عند سفيان الثوري وسعيد بن جبير والعوفي عن ابن عباس، وقيل الجهاد، ورأى بعضهم أنها الرحيل في طلب العلم، أو هم المهاجرون، أو الجائلون بأفكارهم في قدرة الله وملكوته وما خلق من العبر والعلاقات الدالة على توحيده وتعظيمه، ولفظة (سيح)

---

(1) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج 2 : 444 وما بعدها.

يدل على صحة هذه الأقوال لأن أصل السياحة الذهاب على وجه الأرض كما يسيح الماء، فالصائم مستمر على الطاعة في ترك ما يتركه من الطعام وغيره والمتفكرون تجول قلوبهم فيما ذكر من [1]، التفكر والعلامات والعبر.

ب – دوافع التجرد من السنة النبوية:

المتجول في الحديث النبوي يدرك بجلاء أن الفتن هي أقوى دواعي العزلة والتجرد والفرار أو الانقطاع وإذا تتبعنا مثلًا كتاب الفتن في جامع مثل كنز العمال أدركنا حقيقة ما نذهب إليه، وها هي الأحاديث تعطينا تنوعًا كبيرًا من الفتن التي تحفز على البعد عن موطنها، ولا بأس أن نسوقها من واقع ترتيب الأحاديث في الكتاب ذاته مع شيء من التدخل.

وبداية فإن الأحاديث أنذرت بقرب وقوع الفتن مع شدتها، وأنها أظلت المسلمين أو غشيتهم بالفعل، وهي حالكة كقطع الليل المظلم، وستستمر حتى ترد بين يدي الساعة ثم هي متفاوتة الدرجات مرة تكون فتنة، وأخرى فرقة، وطورًا تأتي في صورة اختلاف، ومن أسبابها أو ألوانها اختلاف الزمان والأهواء، ومروج العهود أي فسادها، وخفة الأمانات، وظهور الأثرة بمعنى الاستئثار بالشيء دون الغير، وكذا ظهور الأمور المنكرة، خاصة إذا جاءت على ألسنة دعاة على أبواب جهنم، يكونون من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا لكن يدعون إلى البدع وإلى ما يوصل إلى النار، وستساق البعوث لا إلى الفتح والجهاد ولكن إلى نصرة هذا على ذاك من المسلمين، وسيتزعزع اليقين في القلوب فيصبح الرجل مؤمنًا ويمسي كافرًا وبالعكس ولكثرة الفتن والاختلافات ستغربل الناس غربلة، ولا تبقى إلا الحثالة ممن اختلفوا، وسوف يشتد الجوع ويكثر الموت، ويقتل الناس بعضهم بعضًا حتى تغرق الحجارة من الدماء، وأيضًا فإن النبي > حدثنا

(1) القرطبي الجامع لأحكام القرآن [9 / 310]، الزمخشري الكشاف [2 / 216]، ابن عطية. المحرر الوجيز [2 / 55]، ابن كثير [2 / 392].

أننا سيصيبنا ما أصاب اليهود والنصارى من الاختلاف إلى بضع وسبعين فرقة، وأن الناس سيتبعون الأرياف والشهوات، ويتركون الصلاة والقرآن، ويتعلمه قوم منافقون يجادلون به أهل العلم، ويبين صلوات الله عليه أن المسلمين سيتنافسون ثم يتحاسدون، ثم يتدابرون، ثم يتباغضون، وستتحول الخلافة إلى ملك عضود فيه عتو وتجبر وفساد واستحلال للفروج والخمور والحرير، وهناك في هذا الجو تؤمر أئمة أن أطعناهم اكفرونا، وإن عصيناهم قتلونا، هم أئمة الكفر ورؤوس الضلالة، وسوف ينزل الجهل، ويرفع العلم، إلى غير ذلك من صفات وسمات الفتن والتفرق.

فإذا وجدنا هذا كله فماذا أمرنا رسول الله > وهل يرقى إلى الوجوب؟ لقد جاءت عبارات الإبعاد عن الفتنة في صورة (الزم بيتك، واملك عليك لسانك، وخذ بما تعرف، ودع عنك ما تنكر، وعليك بخاصة أمر نفسك، ودع عنك أمر العامة)، وهكذا تلقى الأوامر من النبي > صارمة واضحة حتى يبتعد الناس عن كل ما يمت إلى الفتن بصورة من الصور، يقول: اكسروا قسيكم وسيوفكم فيها، واقطعوا أوتاركم، إن القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، ولا بد من اعتزال الفرق، وإياكم أن تستشرفوا للفتن أو التفرق ولينج كل من استطاع النجاة، ويأخذ ما يعرف، ويدع ما ينكر، ويقبل على أمر خاصته ويذر أمر العامة، وعلينا أن نتعفف ونصبر، إلى آخر ما ورد من الحث على الانقطاع، أرأيت بعد ذلك كيف وردت ألفاظ التحذير والإبعاد قوية إلى حد أن النبي > بين أنه لو أشهر مسلم سيفه في وجهك فالق رداءك على وجهك ودعه يبوء بإثمك وإثمه في النار، فالبعد البعد عن كل ألوان الفتنة، لكن إلى أين؟

هل نبتعد عن الفتنة قلبًا فننكر بقلوبنا بينما أبداننا وسط المعمعة، أو نفر قلبًا وبدنًا؟ وإذا فررنا فإلى أين؟

إن أحاديث الفتن لم تحدد مكانًا معينًا للفرار بل تركت المجالات متسعة لكي يأوي الفار والمتجرد إلى أي مكان يراه آمنًا، لذا ورد ذكر البيت السكني، وشاهقة الجبال، أو دروبها، وشعفها بمعنى أعلاها أيضًا، ومواقع القطر، أو أن تعض بأصل شجرة حتى يأتيك الموت، أو تعتزل في بادية مع أداء حق الله، وعمومًا فأي ملجأ أو معاذ منها فليعذ به على حد قول الرسول >. وطعام الفار والمنقطع عن الفتن إما من ألبان غنمه، أو من صيد سيفه، أو من نباتات البوادي ومواقع القطر، أو يأكل من أرضه أو مما فضل لديه [1]، ولا بأس أن يأكل من رفق الغير عند الضرورة كما أكل رسول الله صلوات الله وسلامه عليه هو وبعض أصحابه عند الحاجة، وإلى هنا بأن لنا أن الفتن بدت في الأمة قريبة العهد بانتقال الرسول > إلى الرفيق الأعلى، وأنه صلوات الله عليه حدد كثيرًا من ألوانها منذ بدايتها وحتى قيام الساعة، وتوصيفه لها من دلائل النبوة ولكي يحذر المسلمين أن يتجنبوها ما أمكنهم، إن وصفها إخبار عما يجري من الفساد النفسي الفردي، والجماعي، ومن الفساد السياسي، والفكري، والسلوكي، ولكنه وصف مصحوب بتحذير والاجتناب والخروج من تلك العلل التي تصيب الجميع، وهو خطاب للأمة راعيها، وخاصتها، وعامتها أن يتجنبوا ذلك، فإذا لم يفعلوا أمر طلاب الآخرة أن يلزموا البيوت، أو يفروا إلى الشعاب أوالبوادي، أو الشواهق، وأن يعيشوا على تقلل من الدنيا سلامة في الدين، ولهذه الأحاديث مع كثرتها وقتها أباح ابن كثير مع تشدده المعروف، وسلفيته المشهورة السياحة في الأرض، والتفرد في شواهق الجبال والكهوف والبراري أيام الفتن والزلازل في الدين، وساق حديث أبي سعيد الخدري عن رسول الله > قال: **«يوشك أن يكون خير مال الرجل غنم يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر بفر بدنية من الفتن»** [2].

وإذا تجاوزنا الفتن كدوافع أساسية في السنة وتساءلنا هل لنا أن نتجرد ولو لم تكن أوقات هرج ومرج، أو بعبارة أخرى هل يجوز لنا الانقطاع ولو أمن الناس وهل هناك من علة أخرى غير الفتن؟

(1) انظر علاء الدين علي المنقي: كنز العمال ج 11 : 107 وما بعدها.
(2) تفسير القرآن العظيم ج 2 : 392.

يجيبنا على ذلك الإمام النووي في شرحه لحديث عائشة رضي الله عنها إذ تقول عن النبي > (ثم حبب إليه الخلاء فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله)، يقول النووي: (أما الخلاء فممدود وهو الخلوة، وهي شأن الصالحين وعباد الله العارفين) ويسوق قول أبي سليمان الخطابي في تعليل العزلة للنبي > خاصة ولعموم المتجردين والمختلين، وأنهم فعلوا ذلك (لأن معها فراغ القلب، وهي معينة على التفكر، وبها ينقطع عن مألوفات البشر ويتخشع قلبه) [1]، وتلك بعينها جماع الضرورات والركائز التي سبق أن أشرنا إليها.

رجال آثروا التجرد:

استنادًا إلى ما سقناه من صحة التجرد طبقًا لما جاء في كتاب الله وسنة رسول الله >، ولأن بعض الأفذاذ من العباد أدركوا سلامة الانقطاع والتفرغ للعبادة وجدت فتن أو لا فإننا نرى أن بعض الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم قد ولجوا هذا الباب بعزائم لا تلين، وقلوب أفعمت باليقين، نظروا في الدنيا فاستقلوها، وفي متعها وزينتها فاستهونوها، وفي الآخرة فأملوها وفوق هذا كله شغفوا بالحقيقة فطلبوها، وبأنوار الذات فتلمسوها، وبفيوضات الحق فتنسموها، حاولوا بداية الجمع فما حصلوا شيئًا من الآمال العليا، لم تجمع في نظرهم دنيا وأخرى فآثروا ما يبقى على ما يفنى، وكذلك فعل أبو الدرداء عويمر بن زيد المتوفى (32 هـ)، إذ ترك التجارة وتفرغ للعبادة [2]، وكان سعد بن العايد الصحابي الذي عاش إلى أيام الحجاج يتجرد بالمسجد في مصر، وهو الذي مسح رسول الله > رأسه وبارك عليه وجعله مؤذن مسجد قباء وخليفة بلال في الآذان عند غيابه [3].

---

(1) صحيح مسلم بشرح النووي ج 2 : 198.
(2) ابن سعيد : الطبقات الكبرى ج 7 : 117.
(3) السخاوي : تحفة الألباب : 141 – 142.

وتنحى الأسود بن يزيد النخعي المتوفى (75 هـ) يتعبد ويصلي حتى تتورم قدماه، وكثيرًا ما جلست زوجته خلفه تبكي مما تراه يصنع بنفسه [1]، واعتزل إسماعيل بن عمرو بن سعيد بن العاص منزل الأعوص عابدًا منقطعًا [2]، أما بشر بن سعد (78 هـ) فهو معدود من العباد المنقطعين كذلك مع أنه ثقة كثير الحديث [3]، ويعتبر زياد بن أبي زياد مولى عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة صديقًا لعمر بن عبد العزيز، وكان (رجلًا عابدًا معتزلًا لا يزال يكون وحده يذكر الله تعالى) [4]، وبعد ما درس داود بن نصر الطائي المتوفى (160 هـ) العلم والفقه (اختار العزلة والإنفراد والخلوة فلزم العبادة) [5]، ونفس الاتجاه طرقه أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك مولى بني حنظلة (182 هـ) وهو الذي جمع بين العلم والفقه والزهد، وكان كثير الانقطاع محبًا للخلوة شديد التورع وكذلك كان أبوه [6]، ويقولون أن أبا النجيب عبد القادر بن عبد الله السهروردي (563 هـ) الذي ينتهي نسبه إلى أبي بكر قد سلك مسالك الصوفية وأحب الخلوة والعزلة فانقطع عن الناس مدة طويلة [7]. وهذا قل من كثير.

وممن أطلقت عليهم كلمة راهب دون تخوف من الإطلاق لكثرة عبادتهم وتبتلهم وتجردهم أبو بكر بن عبد الرحمن المخزومي المتوفى (94 هـ) وقد ولد في خلافة عمر فلا بد وأن يكون قد تخلى في خلافة عثمان وعلي، ولم يتورع القائلون عنه بأنه (من سادات التابعين وأنه يسمى راهب قريش) [8]، ووصفوا عمر بن عبد العزيز بأنه كان يمشي مشية الرهبان [9]، وحدث كعب الأحبار عن عامر بن عبد الله

(1) طبقات ابن سعد ج 6 54.
(2) نفسه ج 5 254.
(3) نفسه ج 5 208.
(4) نفسه ج 5 225.
(5) ابن خلكان ووفيات الأعيان ج 2 29.
(6) نفسه ج 2 237.
(7) نفسه ج 2 372 – 374.
(8) نفسه ج 2 254.
(9) طبقات ابن سعد ج 2 244.

ابن عبد القيس بأنه (راهب هذه الأمة) [1]، وسموا أبا عبد الرحمن عبد الله بن مسلمة بن قعنب (221 هـ) (الراهب لعبادته وفضله) [2]، واعتبروا عبد الواحد ابن محمد أبو أحمد الهاشمي (318 هـ) (راهب بني هاشم) لصلاحه ودينه وورعه [3].

وبهذا نتبين أن نقد ابن الجوزي وغيره للانقطاع مرجوح، وأنهم لم يتورعوا من إطلاق كلمة راهب التي اعتبرت مذمومة في نظره على كثير من عباد التابعين.

خلوات المتجردين:

وبعد أن بينا النقود الموجهة إلى الانقطاع في أماكن معينة، ثم رددنا على ذلك بأدلة نقلية من الكتاب والسنة وسقنا نماذج من المتجردين نأتي الآن إلى الحديث عن تلك الساحات التي لاذ إليها الصوفية عابدين، أو فارين من شواغل الدنيا، وعقبات النفس ونرى أنها كثيرة متنوعة، فمنهم من اختار طريق السياحة وآخرون قبعوا في بيوتهم أو في الزوايا أو الربط أو الخانقاوات، ولا بأس أن نقف مع كل ساحة وقفة.

1 – السياحة:

يبدو أن السياحة في البراري وبين المدن والقرى كانت سمة عامة اشترك فيها صوفية متجردون وغير متجردين، كما نفذها علماء قطعوا آلاف الفراسخ سيرًا على أقدامهم، وكان لكل وجهة وإن اتحدت منافعهم التي حصلوا عليها في النهاية، فالصوفية ساحوا متأملين متفكرين لم تحجب عيونهم عن النظر الاعتباري في الكون حجب، بل أطلقوها في جنباته تبصر ما حولهم من آيات، وتصعد إلى ما فوقهم من دلالات، مثل الكون بكل ألوانه في جميع لحظاته أمام بصرهم المحدق فلم تفتهم إشارة، ولم تند عنهم إمارة، أو تتخفى عليهم علامة، لقد سكبت العوالم

(1) نفسه ج 7 : 79.
(2) وفيات الأعيان ج 2 : 244.
(3) تاريخ بغداد ج 2 : 70 – 71.

المتنوعة في قلوبهم دلائل اليقين، وضموا إلى علم اليقين شهود الأفعال في صافي الأحوال، ثم ارتقوا من العلم والشهود للأفعال إلى شهود المدبر، وذوق لطائف المقدر، ونفعهم في ذلك أنهم لم يسيحوا طالبين أصل اليقين بل زوائده، لقد آمنوا سلفًا ثم خرجوا يبغون الترقي بتأمل فعل القادر ودلائله، تلاقت أفئدتهم على الطريق فصغا السمع، وانفتحت العين وانجلت حجب العقل والقلب طلبًا لمزيد التحقيق فألقي الكون على سواحلهم [1]، وبواطنهم صافي العقيق، وكشفت لهم خلواتهم عن رقائق التدقيق، تراهم بين آياته متأملين، وعلى صعيده ساجدين، وبين فضائه المترامي مناجين، شق أجواز الفضاء دعاؤهم، وفتحت أبواب السماء لتضرعاتهم، وسبحت الكائنات من حولهم بتسبحياتهم، تعشقوا الليل ليضيف خلوة إلى خلوة وانتظروا النهار ليستعذبوا في هجيره الصومة، أكلهم كسرات، وريهم رشفات، ونومهم غلبات، وفرشهم حصوات، ولم يزعجهم ضجيج الساكنين، ولا استجداء المحتاجين ولا قسوة المتجبرين، ولا حقد الحاقدين، لأنهم لهؤلاء فارقوا، وللعبادة والذكر والتسبيح والتبتل والتأمل عانقوا، فكان لهم من الرقائق والدقائق والشهود والحقائق ما كان، وبذا فارق الصوفية غيرهم، وتميزوا عما سواهم، وظفروا بمبتغاهم.

وبجانب هذا كله فقد شاركوا العلماء في طلب العلم، وقصدوا من سياحتهم تحصيله، ونزلوا على الشيوخ والعلماء والواصلين طالبين ومستزيدين، وتنقلوا من بلد إلى بلد، ومن عالم إلى عالم، ومن عارف إلى عارف، ومن شيخ إلى شيخ، ومن أثر إلى أثر كي يحصلوا من العلم أصوله، أو فروعه، ومن الطريق آدابه، ويذوقوا من العارف مشربه، ويتلمسوا لدى الواصل بركته، وقد وصفته امرأة شامية لذي النون فقالت:

فهم رهائن غدران وأودية * وفي الشوامخ تلقاهم مع العدد

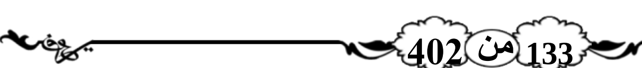
(1) السواحل كناية عن الظواهر.

ومن هذا الجانب تعتبر السياحة ملتقى المريدين والطالبين والواصلين كما أنها ساحات يتلاقى فيها هؤلاء بالعلماء، وأيضًا فإن أهل العلم من الكبار كانت لهم رحلاتهم طلبًا للمزيد في علمهم، أو تزكية لأنفسهم، ومن ثم فإننا نقدم نماذج من السائحين بعضهم ينتمي إلى الصوفية وآخرون إلى العلماء معتمدين في ذلك على ما يجمعهم من فوائد السياحة علمًا وعبادة واختلاء وتصفية وتجردًا.

ومن ذلك السري القسطي (256 أو 257 هـ) وقد حدث عن سياحته وافتخر بأنه صحب زنجيًا في البرية [1]، ولم يستقر لمحمد بن حماد (271 هـ) قرار، بل حدث بالري وبغداد والشام والإسكندرية، وكان مشهورًا بالعلم ورواية الحديث [2]، ونظيره أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي (277 هـ) الذي كان (أحد الأئمة الحفاظ، الاثبات، ومشهورًا بالعلم والفضل) وقد قال عن نفسه (أحصيت ما مشيت على قدمي زيادة على ألف فرسخ فلما زاد على ألف فرسخ تركته) أي الإحصاء، ومن الذين تغربوا وسافروا كثيرًا إلى البصرة ومكة ومصر والشام والجزيرة وبلاد الثغور وفارس: محمد بن الحسين بن محمد أبو الفتح الشيباني (433 هـ) وهو شيخ مليح المحاضرة يسلك طريق التصوف [3].

وربما جمعت الرحلة في السياحة بين صوفية وعلماء معًا يربطهم الحب، ويجمعهم الإخلاص، ويوحد بينهم حسن المقصد، لا نزاع ولا مشاحنة، ولا تفسيق ولا مبتدعة، الكل أهل علم وجد وطاعة وعبادة، يحدثنا الخطيب البغدادي عن أبي العباس البكري أنه (قد جمعت الرحلة بين محمد بن جرير الطبري، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، ومحمد بن نصر المروزي، ومحمد بن هارون الروياني بمصر، فأرملوا ولم يبق لهم ما يقوتهم، وأضر بهم الجوع، فاجتمعوا ليلة في منزل كان

(1) الكلاباذي : التعرف 126.
(2) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج 2 : 271.
(3) نفسه ج 2 : 75.



يأويهم واتفقوا على أن يستهموا لمن يسأل لهم لإطعامهم، فخرجت القرعة على ابن خزيمة، فتوضأ وصلى ركعتين، وقرع الباب فخرج مندوب الوالي يحمل لهم كل واحد خمسون دينارًا) [(1)].

وقد تعشق النساء السياحة غير عابئات بمخاطرها وقسوتها، فها هي أم الفضل فاطمة بنت الحسين بن علي بن الأشعث بن محمد البصري بن الأشعب بن قيس الكندي تقوم بتلك الرحلة حال كونها معدودة (من العبادات الصالحات السائحات الناسكات) [(2)].

وأود أن أقول إن ميدان السياحة على الرغم من كونه فسيحًا ونهجه كثير من الصوفية والعلماء على حد أنه كان طابعًا عامًا لهؤلاء، ويندر ألا تجد عالمًا لم يرحل أو صوفيًا لم ينتقل إلا أنه مع ذلك قد يستمر لفترة ثم ينقطع، بمعنى إن الواحد من الصوفية قد يسيح مدة ثم يجلس بعد ذلك وممن ينطبق عليه تلك الحالة أقضى القضاة المجذوب جلال الدين أبو جمال الدين حسن الأنصاري الأقصري الشافعي (731 أو 655 هـ) لقد كان قاضيًا وعالمًا جليلًا بين المسلمين، وبينما يتنزه مع بعض أصحابه إذ سمع قائلًا يقول: (يا حسان أترك ما أنت عليه واشتغل بعبادتنا) فنزل مسرعًا، وترك ما كان عليه، ولبس عباءة، وأخذ يحتطب ويأكل من حطبه إلى أن شاعت بركة حطبه (فترك بيع الحطب وساح على التوكل في الجبل) ثم (أقام على سياحته اثنتي عشرة سنة _ متوكلًا _ إلى أن أذن الله في الجلوس) [(3)]، وبذا انقطعت سياحته بعدما أتت ثمارها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإنه لكون ميدان السياحة عامًا كما قلت، وأن جل الصوفية سلكوه اضطرارًا لطلب العلم، أو اختياريًا رغبة في التعبد فإن الكلاباذي يرى أنه (من سياحاتهم في البراري

---

(1) نفسه ج 2 : 165.
(2) السخاوي : تحفة الألباب 200.
(3) السخاوي : تحفة الألباب 193 – 194.

وإيوائهم الكهوف عند الضرورة، سماهم بعض أهل الديار «شكفتية» والشكفتية بلغتهم: الغار والكهف) فهم صوفيا عمومًا، وشكفتية غلبة لكثرة سياحاتهم.

2 ـ الاختلاء في البيوت السكنية:

قلنا أن البيوت التي أذن الله أن ترفع قد يراد بها الشمول لتعم كل بيت، ويدخل فيها بيوت الصالحين ومواطن عبادتهم في الأرض، وكذلك مر علينا أن النبي > قد فتح الباب للفارين من الفتن أن يلوذوا إلى أي مكان وإن كان قد صرح بداية بقوله: **«وليسعك بيتك»**. لذا كانت الخلوة في البيوت السكنية أسرع إلى خواطر المتجردين من غيرها، ولم تكن البيوت الخاصة بالطاعات كالربط والخانقاوات قد طرأت على الأذهان بعد، والخروج إلى المساجد الجامعة لا تخلو من الاجتماع العام ولا تتيح الفرص الواسعة للاجتهاد في الطاعات وعمرانا لأوقات بها، من ثم بدت فكرة الخلوة في البيت الذي يسكنه الزاهد أقرب إلى قلبه من أي شيء خاصة وأن بها أهله وأولاده فيستطيع أن يفر من شواغل الآخرين ويتزود لآخرته كما يبغي، في الوقت الذي يكون فيه عن قرب بأولاده، ثم هم يكفلون مؤونة الخدمة، فيكون هذا عونًا له على الطاعة وعدم التشوف.

وبتتبع الذين قبعوا في بيوتهم مجتهدين نجد أن دوافعهم على ذلك كمنت في الخوف من الفتن، وفساد الجو المحيط بهم، والرغبة العارمة والحارة في المجاهدة والطاعة وكثرة العبادات، وإيثار الآخرة على الأولى، وكذلك فإن بعضهم قد وصل إلى حالة من الولاية جذبت القلوب نحوهم فتوافرت عليهم الجموع فخافوا الاشتهار، وضاق الوقت بهم عن أورادهم فتخفوا في بيوتهم، أو أن البعض قد كرع من دنياه وذاق ذلها فلما بدت له بارقة راحة في الخلوة وجدها كالظل الظليل الذي يقي من لفح الحياة وهجيرها فاهتبل الفرصة ولزم التجرد والانقطاع في بيته، واستعادوا على أسماعهم قول الرسول > بلزوم البيت واستجابوا لذلك، كما تذكروا نصيحة أبي موسى الأشعري وهو يعظ الناس ويأمرهم ويحذرهم

ويرغبهم، ويذكر أطرافًا من الفتن فسألوه بماذا تأمرنا فقال لهم: (كونوا أحلاس البيوت) [1]، أي الزموها.

وسبق أن قلنا إن الأسود بن يزيد (75 هـ) قد اختلى وانقطع، وجاءت خلوته في بيته حتى أن زوجته حنت لاجتهاده وتورم قدميه فبكت شفقة عليه [2]، والحالة التي تستوقفنا بعض الشيء هي حالة أبي عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني الإمام (95 – 176 – 179 – 178 هـ) وهو من هو أصل وحسب وعقل وفضل وذيوع صيت في العلم والحديث والفتوى والفقه ومع ذلك حدث محمد بن سعد قال حدثني محمد بن عمر قال: (كان مالك يأتي المسجد فيشهد الصلوات والجمعة والجنائز ويعود المرضى، ويجلس في المسجد فيجتمع إليه أصحابه، ثم ترك الجلوس فكان يصلي وينصرف، وترك شهود الجنائز، ثم ترك ذلك كله والجمعة، واحتمال الناس ذلك منه وكانوا أرغب ما كانوا فيه، وربما كلم في ذلك فيقول: ليس كل أحد يقدر أن يتكلم بعذره) وإنما تركه بلزوم البيت.

والانقطاع على هذا النحو من عاقل عالم محدث فقيه يصعب قبوله فقهًا، وقبول الناس له حاجة لذا سألوه فما زاد عن قوله: ليس كل أحد يقدر أن يتكلم بعذره، وحاول ابن خلكان تبرير هذا بكون الإمام قد سلس بوله ويخشى الجلوس في مسجد رسول الله > حتى لا يكون استخفافًا بطهر المكان وقدسيته وحرمته لكني أرى أنه ربما يكون قد نحا هذا المنحى بتأثير من عبد الله بن عبد العزيز العمري، حيث كان (لهذا العمري علم وفقه جيد وفضل، وكان قوالًا بالحق أمارًا بالمعروف، منعزلًا عن الناس وكان يحض مالكًا إذا خلا به على الزهد والانقطاع والعزلة) [3]، فإذا أخذنا في الاعتبار هذا، وأن الإمام مالك كان

---

(1) ابن الجوزي صفة الصفوة ج 2 : 226، يقال حلس بالمكان أي لزمه، وقد حلس لي هذا الأمر أي لزمته، الخوري الموارد ج 2 : 221.
(2) ابن سعد : الطبقات الكبرى ج 6 : 54.
(3) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج 4 : 136، الذهبي : سير أعلام النبلاء ج 8 : 58، 64، 66.

إلى حد ما منعمًا في بدايته ونشأته، ثم إنه قد تعرض للضرب بالسياط بعد تجريده زمن جعفر بن سليمان والي المدينة، وأيضًا قال إسماعيل القاضي: (سمعت أبا مصعب يقول: لم يشهد مالك الجماعة خمسًا وعشرين سنة فقيل له ما يمنعك؟ قال: مخافة أن أرى منكرًا فاحتاج أن أغيره ولا أقدر بالطبع) وما دام الأمر كذلك فيكون إلحاح العمري عليه، ومحنته التي مر بها، وفساد الجو مع عدم القدرة على التغيير هي التي أدت به إلى الانقطاع، ويترجح هذا على تبرير ابن خلكان الذي كتبه بخط يده لأن الإمام مالكًا نفسه لما سئل مرة أخفى ثم أظهر العلة في أخرى، والإظهار من ذات الشخص أولى في إزالة الإخفاء من تفسير الغير، ثم إن سلس البول لو كان هو السبب ما خفي إلا قليلًا، وما منع من عيادة المرضى والجنائز، ولا نظن إلا أن تفسير ابن خلكان هذا من قبيل التماس العذر لحسن الظن بالإمام أم الحقيقة فكما دلت القرائن الواردة من العمري، وكما ظهرت في تفسير الإمام لحالته بنفسه.

وممن توارى عن الأبصار وتخبأ عن الناس، ورفض القضاء أبو محمد عبد الله بن وهب (154، 197 هـ)، وقد أدرك الإمام مالك وروى عنه الموطأ، كما اعتبر من أصحاب ابن شهاب الزهري ولما عوتب في اختفائه قال لمن عتب عليه (إلى هنا انتهى عقلك أما علمت أن العلماء يحشرون مع الأنبياء، وأن القضاة يحشرون مع السلاطين) [1].

وأمثال هؤلاء لا تطغيهم الدنيا بإقبالها، ولا تحزنهم بإدبارها، بل إنها إن أقبلت عليهم أدبروا هم عنها، وماتت في نفوسهم شهوة التفاف الخلق عليهم وحولهم، إنهم قد فروا بدنًا وشعورًا من الدنيا وما فيها ورأوها حجابًا صارفًا عن المهام العليا التي أخذوا بها أنفسهم في إقبالهم على ربهم الأمر الذي دفع السيدة نفيسة بنت زيد (208 هـ) عمة السيدة نفيسة المشهورة وزوجة إسحاق المؤتمن

(1) وفيات الأعيان ج 2 : 241.

ابن جعفر الصادق إلى محاولة الرحيل من مصر بعد إقامتها بها، والسبب في ذلك أن أهل مصر عرفوا فضلها، وظهرت تحت أعينهم كراماتها فأكثروا من زياراتها والتبرك بها خاصة العلماء والفقهاء من أمثال الشافعي نفسه، فلما فعلوا ذلك خافت على نفسها وقالت إنهم (أكثروا علي في الإتيان وشغلوني عن إرادتي وجمع زادي لمعادي) [1]، وما أثناها عن عزمها من الخروج إلا تدخل السري بن الحكم أمير مصر إذ نظم أوقاتها، وحدد اجتماع الناس عندها بيوم السبت والأربعاء كي تتفرغ بقية الأيام لربها مختلية في بيتها.

وبلغ الحال بمحمد بن الحسين المكي (323 هـ) وهو العالم الزاهد صاحب الدعاء المستجاب أن رفض عطاء كافور الأخشيدي مع كثرته، واستلذ الخلوة والانقطاع بين جدران بيته، فلما ألحوا عليه في الخروج أظهر لهم الجنون [2]، وكذلك جاء رفض أبي السعادات مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (444 – 606 هـ) للخروج من بيته بعد ما ذاق طعم العبادة ولذة الطاعة، والمتعة بعيدة عن مذلة النفس مع الخلق وعللهم، مع أنه كان قد انقطع بداية لعذر مرضي أقعده بيته، لكن لما عولج وتماثل للشفاء امتنع عن مواصلة العلاج حتى لا يعود إلى خدمة الأمراء كما كان من قبل وقال: (إني في راحة مما كنت فيه من صحبة هؤلاء القوم والالتزام بأخطارهم، وقد سكنت روحي إلى الانقطاع) [3]، وحدث السخاوي عن الشيخ الفقيه العالم الزاهد رشيد الدين أبي الفدا إسماعيل بن فخر الدين عثمان بن محمد القرشي الدمشقي المعروف بابن المعلم الحنفي (623 – 714 هـ) من أنه بعد رحيله من دمشق إلى مصر انقطع عن الناس ونزل في بيت بالقرب من الجامع الأزهر [4].

(1) السخاوي : تحفة الألباب : 104 – 112.
(2) نفسه : 236.
(3) وفيات الأعيان ج 3 : 303.
(4) تحفة الألباب 211.

وهكذا كانت البيوت السكنية مأوى آمنًا، ومكانًا هادئًا لطاعة العباد من العلماء والأولياء والزهاد، لاذوا إليها حبًا في السلامة، وتوددًا وتقربًا إلى الله وحده.

3 ـ الانقطاع في البيوت الخاصة بالعبادة:

قلنا إن المتجردين اتخذوا من فسحة السنة في الفرار سندًا لتنوع ساحاتهم التي آووا إليها طائعين وزاهدين، ومر علينا كونهم ساحوا في البراري والبوادي والشواهق والكهوف أو لزموا بيوتهم التي يقطنونها أصلًا، وقبل هذا كانت فكرة البيوت الخاصة قائمة، ولقد نفذت في البداية على نطاق ضيق، وليس المهم انتشارها أو محدوديتها إنما المعتبر هنا هو وجود رغبة من البعض في إقامة بيوت خاصة يلوذ إليها العباد، وتجمع الراغبين في الزهد والتقلل والمجدين في الطاعة والقربة.

والواقع يشهد بأن فكرة اتخاذ بيوت يفد إليها أناس بعينهم كابن السبيل، أو الضيوف القادمين أو الزهاد والفقراء أو المنقطعين بدأت مع بدايات المساجد نفسها، بمعنى أنه مع بناء مسجد قباء ومسجد الرسول صلوات الله عليه قد شرع في تأسيس أول دار للقراء بالمدينة المنورة، وقد نزلها عبد الله بن أم مكتوم حين قدم مهاجرًا من مكة مع مصعب بن عمير وذلك بعد بدر بيسير [1]، ومع أنها ذات سمة علمية تهتم بالإقراء كما يؤخذ من اسمها إلا أنها سمحت بإقامة المهاجرين وذوي الحاجات، ثم تبلورت الفكرة في ذهن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب سنة سبع عشرة إلى بناء أول دار للضيافة، وقد أعد عثمان فيها لوازم الإقامة من طعام وشراب، وأرسل من يأتي بالمنقطعين بين مكة والمدينة، وأيضًا لما استخلف عثمان أقام الضيافة لأبناء السبيل والمتعبدين في المسجد، وفي مصر نجد أن أول

(1) المقريزي : الخدد ج 2 : 362.

من صنع نفس الصنيع عثمان بن قيس بن أبي العاص السهمي أحد من شهد فتح مصر من الصحابة، وقد بنيت بالمكان المعروف حاليًا بالخرنفش [1].

وفي زمن عثمان أيضًا اقتصرت إحدى الدور على المتفرغين للعبادة، يقول المقريزي: (845 هـ) (وأول من اتخذ بيتًا للعبادة زيد بن صوحان بن صبرة، وذلك أنه عمد إلى رجال من أهل البصرة قد تفرغوا للعبادة وليس لهم من تجارات وغلات فبنى لهم دارًا وأسكنهم فيها، وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم من مأكل ومشرب وملبس وغيره، فجاء يومًا ليزورهم فسأل عنهم فإذا عبد الله بن عامر عامل البصرة لأمير المؤمنين عثمان بن عفان } قد دعاهم فأتاه فقال له: يا بن عامر ما تريد من هؤلاء؟ قال أريد أن أقربهم فيشفعوا فأشفعهم، ويسألوا فأعطيهم ويشيروا فأقبل منهم، فقال: لا ولا كرامة فتأتي إلى القوم قد انقطعوا إلى الله تعالى فتدنسهم بدنياك وتشركهم في أمرك حتى إذا ذهبت أديانهم أعرضت عنهم فطاحوا لا إلى الدنيا ولا إلى الآخرة، قوموا فارجعوا إلى موضعكم فقاموا، فأمسك ابن عامر فما نطق بلفظة) [2].

وهذا النص بزمنه وموضوعه يحمل دلالة قوية على جذور مسلك الصوفية في اتخاذ الزوايا والربط والخانقاوات، لأن تاريخه قد حدد بولاية ابن عامر أيام خلافة عثمان، وأما مكانه فهو البصرة ومنها نشأ الزهد المتشدد كرد فعل لما جرى فيها [3] ولا شك في أن الحسن البصري بخوفه وزهده مسبوق بهؤلاء المنقطعين، ثم إن بنود النص وحواراته تعطينا اليقين بأن هؤلاء الرجال الذين تفرغوا للعبادة، واجتمعوا في بيت معين، وأجريت عليهم الارفاق من مأكل ومشرب وملبس،

(1) المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار «خطط المقريزي » ج 1 : 460 – 461. مكتبة الثقافة الدينية.
(2) نفسه ج 1 : 414 نقلًا عن الحلية لأبي نعيم.
(3) راجع المجلد الأول : مدرسة البصرة.

وخيف عليهم من الأمراء والمشتغلين بالدنيا يعتبرون بهذه الصفات والدوافع من أوائل المنقطعين ومن الرواد السوالف الذي اقتدى بهم الصوفية فيما بعد، وسلكوا مسلكهم، ولو أن منزع الرواد هؤلاء كان مخالفًا للشرع لرفع أمرهم إلى الخليفة عثمان ولجاز أن يطردهم أو يهدم البيت على ساكنيه لكننا رأينا واليه على البصرة لا يجيب على شيء مما وجهه له زيد بن صوحان صاحب فكرة البناء الذي جمع العباد والمنقطعين فيه.

ولأن الفكرة حسنة، وهي أجمع للهمة، وأصغى لمن يريد القربة نرى رجلًا قد انغمس في الدنيا من أخمص قدمه إلى مفرق رأسه قد لجأ إليها عند توبته، ذاكم هو الصاحب أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس الطالقاني (326 – 385 هـ) الوزير بن الوزير، وسمي بالصاحب لأنه صحب ابن العميد أو لصحبته للمؤيد أبي منصور بن بويه الديملي الذي توزر له أولًا، ثم لأخيه فخر الدولة أبي الحسن علي ثانيًا وقد تتلمذ في الأدب على أبي الحسن أحمد بن فارس اللغوي صاحب «المجمل» في اللغة وسمع من أبي محمد بن فارس ومن أحمد بن كامل القاضي وطائفة ببغداد، وروى عنه جماعة، فجمع بين الأدب والعلم، وله مؤلفات طوال ومتنوعة، وكان أثناء الوزارة يتقعر ويغضب إذا ناظر، ويتهم الآخرين، ويتجاهل أهل الفضل والشهرة كما تجاهل البخاري عند ذكره أمامه، وكان شيعيًا معتزليًا مبتدعًا تياهًا صلفًا جبارًا لكنه بعد ذلك كله عزم على التوبة والتحديث، ولبس الطيلسان، وأعلن أمام الجميع قائلًا (أشهد الله وأشهدكم أني تائب إلى الله من ذنب أذنبته، واتخذ لنفسه بيتًا سماه بيت التوبة ولبس أسبوعًا على ذلك ثم أخذ خطوط الفقهاء بصحة توبته) [1]، ولأنه كان ناقمًا على الوزارة في صميم قلبه أو أنه كان كذلك قبيل توبته، فلقد سئل وهو قادم من دار السلطنة من أين أقبلت قال: (من لعنة الله).

(1) انظر : ابن خلكان ج 1 : 228 – 223، الذهبي : السير في أعلام النبلاء ج 16 : 511 – 514، آدم متز : الحضارة الإسلامية 256 نقلًا عن الإرشاد لياقوت الحموي ج 2 : 312.

ولما حان وقت توبته كانت نفسه قد طفحت بلعنات الوزارة وشواغلها، ونفعته أنوار الحديث فعاد إلى شعاعاتها وأسانيدها يحدث، واستبدل دار السلطة بدار التوبة، وحتى لو كانت المفارقة للدنيا شعورية ومؤقتة أو قصيرة فيكفيه أنه أعلن وأشهد الجميع كتابة على توبته واتخذ بالفعل دارًا لاجتهاده. وبذا نتبين أن دور العبادة الخاصة قد بدأت نواتها في عصر النبي >، ثم نبتت زمن الخلفاء الراشدين، ثم كثرت وتفرعت فيما بعد، ولأنها كذلك فكان الأولى أن تقدم على السياحة والبيوت السكنية لكنني أخرت البيوت الخاصة بالعبادة لتعددها وكثرتها، ولأن منها ما سبق عن السياحة ومنها ما تأخر عنها، فلكي يتصل حديثها ما سبق بما لحق أخرتها، وسأشير إلى كل طائفة منها على حدة.

أ ـ التجرد في المساجد:

نحن لا نؤرخ هنا للمساجد والجوامع وتسلسل بنائها بدءًا من بناء الرسول > لمسجد قباء فور قدومه المدينة، ثم بناء المسجد النبوي الشريف عقبه بأيام، ثم توالي المساجد خاصة في عهد عمر فإنه لما افتتحت البلدان كتب الخليفة الثاني لأمرائه أن يتخذوا مساجد، فأرسل إلى أبي موسى الأشعري بالبصرة أن يقيم مسجدًا للجماعة، وللقبائل أن تبني مساجد خاصة بها لكن بشرط أن ينضموا للمسجد الجامع يوم الجمعة، وكذل فعل عمر مع سعد بن أبي وقاص أمير الكوفة وعمرو بن العاص والي مصر فبنى كل منهما مسجدًا في ولايته، وكتب أمير المؤمنين إلى أمراء أجناد الشام إلا يتبددوا في القرى، وأن ينزلوا المدائن ويتخذوا في كل مدينة مسجدًا [1]، وبعد ذلك كثرت الفتوح ومعها دور العبادة.

والذي يهمني في دراستنا تلك هو صلة هذه الأماكن بالتجرد والانقطاع، وأن تلك الدور قد اتخذت موطنًا للعباد والمختلين، فاءت إليها نفوسهم من قيظ الحياة

(1) المقريزي : الخطط ج 2 : 246.

ولهيب الاجتماع الخارجي ووجدوا فيها سكينة القلب وراحة الضمير، وسمو الروح، ولذة المناجاة، وصفاء الوقت ونقاء الباطن، وطهارة الظاهر، لا فرق في تحقيق ذلك بين أن يكون اللجوء إليها اضطراريًا كحال فقراء المهاجرين الذين أجبرتهم الظروف الشهيرة زمن الهجرة إلى المكث في المسجد، وأن تضرب لهم صفة تقيهم الحر والبرد وبين أن يفر إليها المتجردون راضين ومحبين، لأن حال أهل الصفة مع اضطرارهم قد اتسم بالفقر والتصفية، والرضا والتنقية، والطهر والتزكية حتى صحت طريقة حياتهم وصفاتهم أن تكون نبراسًا يقتدي به المتجردون المختارون خاصة والصوفية عامة فيما بعد، ولقوة التشابه في المسالك والأحوال والآداب والمذاقات نسب البعض لفظة الصوفي إلى أهل الصفة مع علمهم بعدم صحة الاشتقاق لغة، وما هو إلا التواطؤ في الصفات والأحوال حسبما بينا سلفًا.

وغني عن البيان أن المساجد عمومًا تتعدد مهامها، فهي ساحات للصلاة والجمعة، وملتقى العلماء والشيوخ والمدرسين وطلاب العلم في القرآن وقراءاته، والتفسير وعلومه، والحديث ورواياته وأحكامه، والفقه ومذاهبه، واللغة وقواعدها وآدابها، والأصول وأنواعه والسير والقصص، ومبادئ العلوم ومقدماتها، وحتى العلوم الرياضية والطب فكان لها زوايا بالمساجد، هذا بالإضافة إلى مجالس الحكام والفقهاء، ولقد غصت دور العبادة بالعلماء من كل فن ومذهب وتبارى بناة المساجد من الأمراء وأهل الخير في جذب العلماء أو تكليفهم وتحديد زوايا لهم داخل الجوامع تعرف بفنها وعالمها وأجروا عليهم الرواتب، وعينوا لهم الأوقاف، وبنوا بها مكتبات وأروقة، كما ألحقوا بها صالات لإعداد الطعام والشراب، وسبل للوضوء والشرب، حتى للدواب، وتفننوا في ذلك كله، ومن يقرأ كتب الخطط والتاريخ يتأكد مما قلناه وزيادة.

وبجانب هذه المهام وفيما يخص دراستنا نجد أن دور العبادة الجامعة قد ضمت بين جدرانها عبادًا منقطعين، وقصادًا متجردين، شاركوا عموم المؤمنين في الشعائر والجماعات وتلقي العلم والتبحر فيه أو تدريسه وتعليمه، أو إلقاء الخطب

والمواعظ، أو النصح والإرشاد، ثم انفردوا بالمكث والانقطاع بقية الأوقات ذاكرين ومجاهدين، متبتلين ومجدين، يكثرون من الطاعات ويزيدون من القربات، يراقبون أنفسهم ويجلون قلوبهم، ويحفظون جوارحهم، ويتفرغون لربهم، دفعهم الخوف أو شوقهم الحب، فروا من الدنيا تخوفًا أو إلى الله تحببًا، سمت هممهم عن مطالب الدنيا إلى إعمار الآخرة، واستقلوا في جنب الله كل مطلب، واستهونوا معه كل رغب، فكم من النفوس الكبار من لا تعرف إلا العوالي، وقد يفرون لأنهم حاولوا الجمع بين أسباب الدنيا ومسالك الآخرة فلم تسعفهم أوقاتهم وأحوالهم بأن تظل كفة الآخرة راجحة فباعوا الأدنى بالأعلى، ورضوا بالله فوق كل شيء، وما أعنيه أن المتجردين رجلان: واحد سمت إرادته وعزيمته فاستصغر مع وجود الله كل وجود، ومع مرضاته كل شيء: فآثره عما سواه مع كونه قائمًا بين الأشياء، وآخر نظر في الأسباب آخذًا بها، وفي الطاعات سالكًا معها فلما لم يستطع ترجيح العبادات على شواغل الأسباب والعادات فر إلى الله منقطعًا وإلى بيوته متجردًا.

وبالبحث والتفتيش بين جدران المساجد وأركانها نلتقي بداية مع سعد بن العايد الصحابي الجليل وهو يختار مسجد عمرو بن العاص بمصر مكانًا لانقطاعه ومجاهداته [1]، وفي زاوية مستقلة عرفت باسمها قبعت فاطمة بنت عفان تتعبد وتتقرب وفاء بوصية والدها حيث كتب أن تترك لله في الجامع العتيق بمصر أيضًا [2]، وكان مسجد دمشق الذي بني سنة (96 هـ) ملتقى للمتجردين يستمعون إلى الشيخ إبراهيم الحلبي الصوفي بالرواق الثالث بكرة وعشية، وحلقته مشهورة وغاصة بالطلاب والمريدين والمنقطعين [3]، وقطع مسكين الدرامي الشاعر شوطًا في الظرف والخلاعة ثم تخلى وتعبد في المسجد النبوي الشريف [4]، أما الجامع

(1) السخاوي : تحفة الألباب 141 – 142.
(2) المقريزي : الخطط ج 2 : 255.
(3) أكرم العلبي : خطط الشام 297 – 298. دار الطباع الطبعة الأولى 1410، 1989.
(4) ابن خلكان وفيات الأعيان ج 3 : 161.

الأزهر الذي ابتدئ في بنائه سنة (359 هـ) وتم البناء سنة (361 هـ) فبجانب كونه ظل عامرًا بتلاوة القرآن ودراسته وتلقينه والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر فإنه (لم يل في هذا الجامع مذ بني عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه وبلغت عدتهم في هذه الأيام _ 818 هـ _ سبعمائة وخمسين رجلًا ما بين عجم وزيالعة أو من أهل ريف مصر أو مغاربة ولكل طائفة رواق يعرف بهم [1]، وشاع ذكر جامع القرافة الذي بنته تفريد أم العزيز (366 هـ) في الآفاق لكثر خيراته وصدقاته، ولأنه كان ساحة للوعظ والقراء والمجاورين والواردين عليه من كل صوب وجهة [2].

وتعبد الشيخ الزاهد رسلان بن يعقوب الجعري الدمشقي المتوفى (550 – 560 هـ) في مسجد صغير ولما هدم أقام هو وأصحابه في مسجد خالد بن الوليد، وكان ورعًا قانتًا صاحب أحوال [3]، يعيش وهو منقطع من خياطته للثياب، وقد عرف مسجد ابن البناء بصاحبه محمد بن عمر بن أحمد بن جامع بن البناء أبي عبد الله الشافعي المقري، سمع من القاضي مجلي وأبي عبد الله الكيزاني وغيره وحدث وأقرأ وانتفع به جماعة وهو منقطع بهذا المسجد إلى أن توفى سنة (591 هـ) بمصر ونظيره محمد بن أبي الفضل بن سلطان بن عمار بن تمام أبو عبد الله الحلبي أصلًا المعروف بالخطيب وكان صالحًا زاهدًا كثير العبادة منقطعًا عن الناس، وربما سمع الحديث وحدث، وطالت مدة انقطاعه بمسجد الحلبيين بمصر إلى أن مات عام (713 هـ) ومولده (624 هـ) [4]، وبنى الأمير سيف الدين شيخو جامعه الذي عرف باسمه سنة (756 هـ) (وجعل فيه خطبة وعشرية صوفيًا،

---

(1) المقريزي : الخطط ج 2 : 276 _ 277.
(2) السخاوي : تحفة الألباب 178.
(3) العلبي : خطط دمشق 328، والمقريزي ج 2 : 411.
(4) المقريزي : خطط ج 2 : 409 _ 410.

وأقام الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود الرومي الحنفي شيخهم) وظلوا بالمسجد حتى عمر شيخو هذا الخانقاه فنقل الشيخ أكمل ومن معه إليه وزاد عدتهم [1]، وفعل نفس الصنيع والي دمشق شمس أحمد باشا عندما بنى جامع الأحمدية جنوب قلعة دمشق فقد خصص فيه (حجرات للصوفية ووقفًا) وكان ذلك عام (960 هـ) أما سميه والي دمشق أحمد باشا كوجك فقد بنى للشيخ أحمد بن علي الحريري شيخ الخلوتية وأحد الشيوخ الصلحاء مسجدًا وقد انقطع الحريري به بعد سياحات طويلة، وظل منقطعًا حتى مات سنة (1048 هـ) [2].

وزرت متبركًا الشيخ علي بكر والشيخ أحمد حجاب وهما من علماء الأزهر العاملين المتجردين والزاهدين والمنقطعين بالخلوة في مسجد سيدي أحمد البدوي وكان ذلك عام (1385 هـ) وقد كانا عارفين واصلين أرباب كرامات، كما تشرفت بالسلام ولقاء اثنين كريمين أحدهما منقطع بمسجد قرية شوني مركز طنطا والآخر بمسجد البندرية إحدى قرى تلا.

وهكذا كانت المساجد ساحات للجماعة، وزوايا للعلوم، ومكانًا هادئًا للتربية والخلوة وملتقى للمجاورين يطلبون العلم، ويتعلمون العمل، ويتشربون السلوك، ويتدربون على محاسن الأخلاق والآداب.

ب – التخلية في الزوايا:

هكذا كانت المساجد لكن نظرًا لأنها عامة للجميع، يرتادها العباد من ذوي الأسباب ويقبع فيها من تجرد، مال المنقطعون إلى اتخاذ بيوت خاصة بهم لا يأتيها غالبًا إلا من كان على شاكلتهم، وسموها زوايا، والزاوية في الأصل اللغوي من زى الشيء يزويه زيًا وزويًا أي نحاه وصرفه ومنعه وجمعه، وزوي سره عنه طواه، وانزوى وتزوى وزوى صار في الزاوية، والزاوية من البيت ركنه [3]،

(1) نفسه ج 2 : 313، والمقريزي ج 2 : 411.
(2) خطط دمشق 306، 341.
(3) الفيروز آبادي : القاموس المحيط ج 4 : 349، سعيد الخوري أقرب الموارد ج 1 : 483.

واستعملت بالمعنى الأخير لدى العلماء أو الشيوخ الذين درسوا بالمساجد أو انقطعوا بها فكان لكل منهم زاوية معينة أي ركن خاص يختاره أو يوقفه عليه الآخرون وظلت الزاوية الركنية قائمة بالجوامع حتى بعد أن حدث استقلال وبنيت أماكن أخرى للعبادة أطلق عليها اسم الزاوية، وهذا يعني أنه قد وقع استخدامان: استخدام لغوي بحت يقصر اسم الزاوية على الركن ويبقيها بالمساجد، واستخدام استقلالي ينقل الكلمة إلى مبنى مستقل يؤدي كثيرًا من مهام المساجد ويضيف إليه أغراضًا خاصة بذويها.

وإنما استحسن الصوفية إطلاق اسم الزاوية على المكان المعين الذي أسسوه ليتجردوا فيه متعبدين مختلين، ومعلمين ومربين لتوافق المعنى اللغوي باشتقاقاته المتعددة مع مقصودهم فهم قد زووا أنفسهم أي نحوها وصرفوها عن شهواتها، ومنعوها لذائذ الدنيا ترويضًا لها وتصفية، وبذلك تصلح لأن تجمع على الحق وتتحقق بأسراره، فإن هم وصلوا إلى ذلك ونالوا من المنح ما نالوا زووا أسوارهم عن غيرهم وطووها عما سواهم، وبذلك يكون رجال الطريق قد أجروا معاني الاشتقاق اللغوي المشار إليها من نحي وصرف ومنع وجمع وطوي على أحوالهم وصار لكل معنى من معاني الاشتقاق تعلق بصفة أو مقام أو حال، مما يجد لهم داخل الزاوية، وليس هذا التوافق من قبيل المصادفة أو أنه مبالغة في التحليل لأن إطلاق الصوفية اسم الزاوية على المكان الذي حددوه وفصلوه لرياضاتهم الروحية قد تم إختياره من رحاب اللغة نفسها فلا مانع من أن يحمل الدلائل الاشتقاقية معه إلى نفوس المتجردين داخل رحبتهم التي فروا إليها منقطعين، وشيدوها خصيصًا بقصد التربية والتعبد.

هذا من ناحية الإطلاق وتوافقه مع القصد والحال، أما لماذا رغب البعض في الاستقلال بزاوية معينة في حين أن المساجد الجامعة أولى من الناحية الشرعية، وأن كثيرًا من الفقراء بقى متعلقًا بها؟ فلأن اتخاذ مكان خاص بالمشايخ والمريدين

يحقق لهم حرية أوسع في التربية، ويطبع من فيها من الشيوخ بطابع المؤسس أو المربي ويسم الطالبين بسمات التلاميذ والمريدين، وهو أمر يستحسنه الشيوخ وأتباعهم، ثم إن الاستقلال يقلل من فرص التقاء المتجردين بالمتسببين الأمر الذي يحد من التشوش على المنقطعين، وكون الفقراء في مكان خاص بهم يتيح لهم بصورة أيسر وأكثر ممارسة التعبد والاجتهاد في الطاعات.

لهذا كله أقام الشيوخ والمريدون زوايا خاصة بهم أو أقيمت لهم من أهل الخير وفاعليه، فنجد أن الشيخ أبا الفيض ذا النون المصري (245، 246، 248 هـ) انقطع في زاوية ببركة المجاهدين بالجيزة، وذلك بعدما تاب وساح والتقى بعديد من المشايخ، وظل بالزاوية حتى وفاته ثم دفن بالقرافة [1]، وبنى عدي بن مسافر (557 هـ) لنفسه زاوية بجبل الهكارية بالموصل [2]، وفي سنة (600 هـ) بنيت الزاوية الأرموية بجبل قاسيون وهي نقر في صخر به عدة خلاوي وتنسب إلى الشيخ عبد الله بن يونس الأرموي المتوفى (631 هـ) وهو رجل زاهد قدوة صالح صادق العقيدة تاركًا للتكلف، له أحوال ومجاهدات وتقدم في الفقر [3]، وبسفح جبل قاسيون أيضًا بنيت سنة (610 هـ) الزاوية الدينورية المنسوبة إلى الشيخ عمر بن عبد الملك الدينوري الزاهد المتوفى (629 هـ) وله أتباع كثيرون، وفي سنة (620 هـ) بنيت الزاوية الدينورية الشيخية بالصالحية الدمشقية نسبة إلى الشيخ أبي زيد الدينوري المتوفى (661 هـ) أما الزاوية الصوابية فقد بنيت عام (632 هـ) غربي قاسيون ونزلها رجل أعجمي يسمى الشيخ أحمد وسرعان ما عرف حاله وقصده الأمراء والعلماء والعامة [4]، وبمصر في المقس نجد زاوية القصري نسبة إلى الشيخ أبي عبد الله محمد بن موسى بن عبد الله بن حسن القصري القادم من قصر كتامة بالمغرب إلى القاهرة،

---

(1) السخاوي: تحفة الألباب 148 _ 149.
(2) نفسه 187.
(3) خطط دمشق 413.
(4) نفسه 417 – 422.

وهو رجل فقيه مالكي صالح، وقد انقطع في هذه الزاوية على طريقة جميلة من العبادة وطلب العلم، وظل بزاويته هذه حتى وفاته (633 هـ) وللشيخ أبي الحسن بن علي بن القاسم المعروف بابن فضل (647 هـ) زاوية قريبة من درب الحسينية وهو شيخ صالح عارف قدوة مستجاب الدعوة، اخذ عنه الحافظ المنذري، وفر نجم الدين أبو الغنائم إلى القاهرة تاركًا فارسكور خوفًا من الشهرة وطلبًا للعزلة، وبنى لنفسه زاوية بباب الفتوح وظل منقطعًا بها حتى مات سنة (683 هـ) وبعد ذلك بخمس سنوات أنشأ الشيخ مبارك الهندي السعودي الحلاوي من أصحاب الشيخ أبي السعود بن أبي العشائر زاويته بالقاهرة بالقرب من الجامع الأزهر وقد دفن بها سنة (688 هـ).

وهناك زاوية بجوار المقس خارج القاهرة عرفت باسم الشيخ جمال الدين محمد بن أحمد بن منظور أبو عبد الله الكتاني العسقلاني الشافعي الصوفي الإمام الزاهد، كان له معارف وأتباع ومريدون، حدث عن أبي الفتوح الجلالي، وروى عنه الدمياطي والدواداري وعدة من الناس كما كان له نظر في الفقه واشتهار بالفضيلة وظل مختليًا حتى مات بزاويته عام

(696 هـ) إلى غير ذلك كثير من المشايخ الذين سكنوا الزوايا أو انشأوها [1]، وقد تتبعهم في مصر الإمام السخاوي في كتابه تحفة الألباب، وترجم لهم المقريزي في خططه، وكذا أكرم العلبي في خطط دمشق ولولا الإطالة لأتينا على كثير منها.

ومن الملاحظ بعد تتبعنا لكثير من الزوايا بمصر والشام كنماذج لما جرى بين بلدان المسلمين أن تلك الزوايا بدأت في الغالب متأخرة حيث تركزت بداياتها في القرن السادس وما تلاه أما الزوايا التي جدت قبل هذا التاريخ فهي قليلة مثل زاوية ذي النون المصري المنوه عنها سلفًا ولعل السبب في ذلك هو ما أصاب المسلمين

(1) راجع : تحفة الألباب 162، 31، 32، 29، 30. خطط المقريزي من 430 _ 436، خطط الشام 413 _ 430.

من فتن وحروب تتارية وصليبية مزقت المشرق الإسلامي أيما تمزيق، كما كان للمغرب مشكلاته الكبرى التي ظهرت خاصة مع تنامي قوة حركة الاسترداد الصليبي للأندلس والحق يقال إن الأسباب الرئيسية في ضعف المسلمين وأطماع الغير فيهم يكمن في الصراعات السياسية التي نشأت بين الأفراد على السلطة، وبين الدولة الأموية والعباسية، ثم بين العباسيين والدول التي انفصلت عنها كالديلم والبويهيين والساسانيين، وعليه فإن رقعة العالم الإسلامي سرعان ما انقسمت إلى دول ودويلات في المشرق والمغرب، هدد بعضها الدولة الأم ذاتها، وبقيت الخلافة عاجزة حينًا عن مقاومة الناشئين كالفاطميين، والبويهيين والأمويين في المغرب وغير ذلك، أو مستسلمة أحيانًا أخرى حتى صارت بوضعها الذي كانت عليه أضعف من أن تقاوم قبائل المغول الهمج، وحملات الصليبيين المتخلفة آنذاك، أضف إلى الصراعات السياسية، والانقسامات المذكورة تلك الحروب الفكرية التي دارت بين الفرق وبعضها، أو بينها وبين الفلاسفة، كل ذلك قد هد من بنيان الدولة وأدى إلى إضعاف العالم الإسلامي وأودعه غياهب الظلام والتخلف.

ويوم أن كانت الخلافة قوية لها سلطانها وحركتها وتأثيرها كان التصوف الإسلامي رغم قيامه على الزهد والافتقار منغمسًا في الحياة مؤثرًا فيها من جميع الوجوه بعيد عن الانزواء رافضًا للانقطاع بالكلية، وإن كان ثم متجردون فهي نزعات فردية لا تأخذ طابع العموم، أما حينما دب الانقسام والضعف، وكثرت الفتن وطمت بعدها عمت آثر رجال الطريق إن ينزووا قليلًا عن ساحات الفتن إلى أماكن الهدوء والطمأنينة النفسية، لذا وجدنا الإقبال على الزوايا بناء وإقامة من المشايخ والمريدين يتكاثر عقب سقوط بغداد أوائل النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

وعندما قامت الزوايا بجانب الجوامع كانت نوعية على وجه الغلبة، وأعني بذلك أن كل واحدة يختص بها شيخ معين له طريقة في التربية يتميز بها، فهي

زوايا طرق أو طرق في زوايا، ويترأسها الشيخ ثم من ينوب عنه بعد وفاته، ولأنها كذلك فأحيانًا ما تندثر ولا يكون لها ذكر إما لأن القائمين عليها من الأتباع قد انقرضوا أو ضعفوا أو لانقطاع الرواتب عنها، والسبب الأول هو الأقوى في اضمحلال بعض الزوايا.

ويتبع هذه الخصيصة النوعية للزوايا أن بعض المشايخ كان له أكثر من زاوية، إما بحسب إقامته فإذا توطن في مكان بنى له زاوية تخصه وتجمعه بأتباعه أو بنيت له، فإذا انتقل إلى مكان آخر جدد زاوية أخرى، وإما رغبة في التبرك حيث يعمد بعض أهل الخير المعتقدين في شيخ إن يبنوا له زاوية في أكثر من موضع أو بلد، وتنسب إليه على حين أنه قد يكون مختليًا في واحدة منها لا غير بينما رواده في البلدان الأخرى يشغلون الزوايا المنسوبة إليه، ومن أمثال ذلك زوايا الشيخ خضر بن أبي بكر بن موسى المهراني العدوي شيخ السلطان الظاهر بيبرس والمتوفى (676 هـ) فإنه لما تسلطن بنى لشيخه زاوية بجبل المزة خارج دمشق وانقطع فيها الشيخ، وبنى له كذلك زاوية بظاهر بعلبك، وأخرى بحماه وغيرها بحمص، وخامسة بباب الفتوح بالقاهرة وإليها انتقل الشيخ بعد المزة [1].

ثم إن الزوايا في معظمها كانت للعبادة والعلم أما الجمعة فإن الشيوخ والمريدين كانوا يخرجون إلى المساجد الجامعة، وهذا لا يمنع أن تتحول الزوايا بعد ذلك إلى إقامة الجمعة بها، كما حدث لزوايا الفقراء بباب اللوق إذ تحولت إلى جامع وصلى فيه المسلمون الجمعة بعد سنة ثمانمائة [2]، وسرى هذا على عموم الزوايا خاصة في أيامنا.

وأهم مميزات الزوايا وخصائصها أنها مع كونها أنشئت خصيصًا لتربية الصوفية لكن البادي عليها كلها هو الاهتمام بالجانب العلمي الشرعي تدريسًا وتعلمًا

(1) المقريزي : الخطط ج 2 : 430.
(2) نفسه ج 2 : 245.

إلى حد أننا نعدها مدارس للتعليم بجانب كونها دورًا للخلوة والتعبد، وما من مدرسة إلا وأعطت الجانب العلمي حقه، وهذا الاتجاه يثير فينا التعجب حول الاهتمام بالعلوم من جانب المتجردين والمنقطعين زمان الفتن والانحطاط، وتخف حدة التعجب إذا تصورنا أن الصوفية وإن فروا من الجو المحيط بهم لكنهم أدركوا أهمية العلم في كل عصر، وأنهم أرادوا في عصور الضعف أن يسهموا بجهودهم في انقشاع الظلمة وتبديد الفتنة ورأوا أهمية العلوم الشرعية خاصة في مقاومة آثار التتار والصليبيين، والعلوم عامة في إحداث التنوير للعالم الإسلامي، هذا بجانب كون العلم ضرورة ملازمة للتصوف في كل عصر حسبما نبه الإمام العالم القدوة أبي عبد الله محمد بن جابار الصوفي المتوفى سنة (362 هـ) في قوله: (ليس الصوفي بصوفي حتى يتيقن العلم) ويقول: (التصوف والجهل لا يجتمعان)، وتطبيقًا لذلك فقد علم كل من في حلقته حتى أن هادمه كان يفتي، فإذا جاءت فتوى إلى الشيخ أخذها الخادم ليعرضها على أستاذه، فإن وجده مشغولاً في زاويته كتب الفتوى وأعطاها لصاحبها [1]، ولقد أبرز مؤرخو الزوايا اهتمام الشيوخ بهذا الجانب، وعدما منهم أبا إسحاق إبراهيم بن معضاد بن شداد الجهني المتوفى سنة (687 هـ) وزاويته خارج باب النصر من القاهرة، تناوله السخاوي فقال: إنه بدأ أولاً بقراءة القرآن بالروايات السبع على الشيخ علم الدين أبي الحسن علي بن محمد عبد الصمد السخاوي وسمع الحديث أيضًا منه، كما حدث عن البزراكي، وله روايات في هذا العلم، وقالوا أنه شارك في علم الطب وغيره من العلوم، وانتفع به كثير من الشيوخ منهم العارف بالله أيوب بن موسى الكردي شيخ الشيخ حسن الجاكي، والحافظ المسند أبو عبد الله محمد بن أحمد بن خالد الفارقي الشافعي، والشيخ كمال الدين علي بن محمد بن جعفر الهاشمي الجعبري، وفتح الله على يديه وربى فحولاً في العلم قبل وبعد تصوفه، ثم إنه كان واعظًا حسن الموعظة، ومن خيرة

(1) تحفة الألباب : 269.

المشايخ الداعين إلى الله، القائمين بالحق، والذي يقدح كلامه في القلوب، ولم يكن يخشى في الحق لومة لائم بل يصدع به جرأة وشجاعة [1].

وحدثنا السخاوي كذلك عن قاضي القضاة بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن بن عقيل (769 هـ) بأنه كان إمامًا في النحو والقراءات السبع، وفي بدايته لازم أبا حيان وعلاء الدين القونوي، والتقى بابن الصائغ، وهو معدود من كبار الفقهاء وله مصنفات متعددة، ودرس بجامع القلعة وطولون والزاوية، ونظير هؤلاء برهان الدين إبراهيم بن حسين بن موسى الأبناسي الشافعي المتوفى (802 هـ) ولما قدم من قريته ابناس برع في الفقه وكتب على الفتوى ودرس بالأزهر وغيره، وتصدى لأشغال الطلبة عدة سنين، وله زاوية عرفت باسمه تقع في خط المقس خارج القاهرة، كما ولي مشيخة الخانقاه الصلاحية سعيد السعداء [2].

وخارج باب زويلة أنشأ الشيخ أحمد بن عمر بن عبد الله الأنصاري (832 هـ) المعروف بالشاب التائب زاويته، وكان يعظ الناس فيها على كرسي [3]، وله مقام حسن ومقال مؤثر.

وألف بدر الدين حسين بن محمود الأسكندري الأصل الشافعي السعودي نسبة إلى أبي السعود بن أبي العشائر والمتوفي (847 هـ) عدة مصنفات منها كتاب غرائب الأخبار، وكتاب ذكر الخلفاء والملوك والأمم الماضية والقرون الحالية، وهو أحد مشايخ الزوايا بالقرافتين، واشتهر بالكلابي [4].

هكذا كانت زوايا المنقطعين والمتجردين غاصة بالعلم والعلماء والطلاب بجانب التربية والذكر والتبتل وإن كان السلوك وقواعد الطريق قد اختفت مع إبراز

(1) نفسه 37 – 38، خطط المقريزي ج 2 : 434.
(2) خطط المقريزي ج 2 : 435.
(3) السخاوي : تحفة الألباب 217.
(4) نفسه 219.

دور العلم وشيوعه والاهتمام به، وإبراز التخصصات التي نالها العلماء والفنون التي حصلوها، والجهود التي بذلوها، وعمن أخذوا ومن روى عنهم، ومن انتفع بهم، وبذا حولت الزاوية إلى مدرسة دينية ومركزًا للحياة الدينية عامة والصوفية خاصة، وعمل العلماء من ذوي الميول الصوفية على تبصير الناس بأمور دينهم، وعلى تقريب التصوف إلى الأذهان، كما قام العارفون منهم بتربية المريدين تربية صوفية سلوكية وعرفانية، وبجانب كونها مدرسة فهي دار ضيافة يفد إليها الرحالة الذين ينشدون الكمال الروحي، وما دام أمرها كذلك فلم تكن الزوايا مبنى مصمتًا مكونًا من جدران أربعة تحوطه بل اشتملت على مكتبات وحجرات للقادمين والزوايا والمقيمين (1)، وقد تحوي أضرحة لبعض شيوخها الذين دفنوا بها.

زوايا قد انحرفت:

ربما يظن القارئ أن الزوايا كلها قد استقامت علمًا وسلوكًا على النحو الذي سقناه لذا أردت أن أبين أن بعضها قد انحرف عن الجادة في فكره وتربيته وعاداته ومع أن الناس كانوا مصابين بكارثة الاحتلال التتري والصليبي، ثم بالانقسام والتخلف إلا أنهم مع ذلك قد فتحوا عيونهم على رجال الطريق داخل زواياهم ونقدوهم، وشهروا بالخارجين منهم وشكوهم إلى الحكام، ولم يدفعهم صدق البعض وإخلاصه وورعه وعلمه إلى حسن الظن بالجميع وهذه ميزة يجب أن تستمر، وأن يراقب العلماء نظراءهم، وينقدوا غيرهم في شجاعة ونصفة، وأن يضرب الحكام على يد المارقين.

وتحقيقًا لهذه الميزة فإنهم كشفوا أمر عز الدين الذي خلف عمه الصالح عدي ابن مسافر على زاويته بجبل الهكارية من أعمال الموصل، والذي اختار المدعو عز الدين قرية بيت فار وعاش بها عيشة الملوك في بذخ ومنكرات، ولم ينجه من

(1) راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة زاوية.

القتل أو الحبس إلا حماية الأكراد له، وإلا ظروف الدولة التي احتاجت له حليفًا لها في أول دولة الأشراف خليل بن قلاوون، وقد مكث بهذا الشكل المبتدع من سنة (557) حتى وفاته (733 هـ) [1]، وهناك طائفة اليونسية بفرقها وتعدد نسبتها وكلها ما بين مجمع على ضلالها أو مختلف فيه، ولهم زوايا تخصهم، فهناك زاوية اليونسية المنسوبة إلى يونس بن عبد الرحمن القمي مولى آل يقطين وهم مشبهة يزعمون أن الله على العرش وتحمله ملائكته وإن كان أقوى منهم كالكركي تحمله قدماه وهو أقوى منهما، وقد كفروا بذلك، ولهم زاوية بالقرب من باب اللوق ولا يخفى كونهم من غلاة الشيعة كما هو ظاهر، وهناك اليونسية المرجئة الذين ينتمون إلى يونس السموي ويرون أن الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له بمعنى ترك الاستكبار عليه، والمحبة له، فإذا اجتمعت هذه الخلال كان صاحبها مؤمنًا، وبذلك خرجوا عن الجادة وفسقوا، أما اليونسية الثالثة فتنسب إلى يونس ابن يونس بن مساعد الشيباني المخارقي المتوفى سنة (619 هـ) ولم يكن له شيخ وإنما انجذب إلى طريق الخير وأخذ يدعوا الفقراء حتى عد في نظر البعض شيخًا لهم، وشهد له فريق بالصلاح وحسن الوجهة، بينما أطلق بن تيمية فيه لسانه واتهمه الذهبي بقلة العقل والشطح، ووصفه النعيمي في كتابه العبر هو وأتباعه فأنهم (شر طوائف الفقراء) لقبح أعمالهم، وفسادهم في زاويتهم بالسليمانية الدمشقية، وأرى أن الرجل لكون مجذوبًا ولم يكن له شيخ وقع منه ما يقع من المجاذيب، ولم يتحمله معاصروه [2]، وأنكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام وتقي الدين بن الصلاح على أبي محمد علي بن أبي الحسن الحريري الدمشقي المتوفى (645 هـ) لكونه أقبل في زاويته على لذيذ الطعام والراحة والسماعات والملاح

(1) خطط المقريزي ج 2 : 435.
(2) انظر النعيمي : العبر ج 3 : 180. ووفيات الأعيان ج 7 : 256، وخطط دمشق 429، وخطط المقريزي ج 2 : 495.



وبالغ في ذلك، وقال أبو شامة في كتابه (ذيل الروضتين) عن هذا الرجل وأتباعه إن (باطنهم شر من ظاهرهم، وهم أصحاب الزي المنافي للشريعة، وقد انفسد بسببه عدد من أهل دمشق وأفتي مرارًا بقتله) [1]، ونظرًا لمبالغة الشيخ نصر بن سليمان المنبجي الناسك المتوفى (779 هـ) في إحترامه لابن عربي صاحب الفتوحات والفصوص فإنه لم يسلم بذلك من مناكرة ابن تيمية [2]، وإليه تنسب زاوية نصر خارج باب النصر، ولم يسلم الشيخ خضر بن أبي بكر العدوي المتوفى (676 هـ) رغم صلته بالظاهر بيبرس باعتباره شيخًا له من الإنكار عليه في أمور جسام، وما زالوا يغرون به تلميذه السلطان حتى سجنه بقلعة الجبل مع أنه كما قلنا بنى له عدة زوايا أخرها زاويته بباب الفتوح بالقاهرة، لكن لما فشا أمره وشكاه الناس لم يتورع السلطان بيبرس من إيداعه السجن [3].

ج ــ الأربطة خلوات المنقطعين:

الأربطة والربط مفردها رباط من ربط الشيء بمعنى أوثقه وشده، وقد استعملت في الأصل لربط الخيول وتوثيقها لتقيم مكانها لا تبرح، وتستعمل في المحسوسات والمعنويات، فإذا ربطت الدابة ربطًا وشددتها بقيد أي رباط، أو ترابط الماء فلم يخرج من مجتمعه وركد، أو رابط جندي أو زاهد أو حكيم مع غيره مرابطة في مكان معين فهذا كله من قبيل استعمال الكلمة باشتقاقاتها في المحسوسات، أما إذا قلت ربط جأشه رباطة وتقصد اشتد قلبه، أو ربط الله على قلبه صبره، أو رابط الأمر مرابطة ورباطًا واظب عليه فتلك استخدامات معنوية، والرباط مفرد الرباطات ويطلق على القيد والخيل والبناء حسيًا وعلى الفؤاد

(1) الذيل 180 نقلًا عن خطط دمشق 414.
(2) المقريزي ج 2 : 432.
(3) نفسه ج 2 : 420 _ 431.

معنويًا [1].

وعندما نقلت كلمة رباط منا لقيد والخيل إلى البناء خاصة فأطلقت على منشآت دينية اختص بها المسلمون دون غيرهم من الأمم صارت تخدم غرضًا حربيًا وهي الرباطات العسكرية، أو هدفًا روحيًا وتلك التي يختص بإنشائها رجال الطريق وعقد السهروردي وجهًا جامعًا بينهما من جهة أن الجندي المرابط يدفع أخطار من وراءه عن المسلمين، والمقيم العابد لله يدفع الله به وبدعائه البلاء عن العباد والبلاد فلكل منهما أسلوب في الجهاد والمجاهدة، وللطريقتين فوائد وثمار تعود على المرابط في ذاته وعلى الأمة في أمنها وسلامتها، وسنتناول بإيجار أربطة كل من الفريقين المتشابهين أثرًا ونتيجة [2].

1 – رباطات الجندية:

من الواضح أن المسلمين اتخذوا من أمر القرآن برباط الخيل في قوله تعالى: ﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ** ﴾ [الأنفال: 60]، دلالة على مشروعية الرباط العسكري، ومرابطة جماعة ذات طابع حربي في مكان معين لحماية بلاد المسلمين، أو نجدة الأمة ساعة إحداق الخطر، وانطلقوا من أن الآية حثت على إتمام العدة بأقصى استطاعة تحقيقًا لمنتهى القوة التي تخيف العدو وتردعه، ومن بين وسائل القوة ارباط الخيل بإزاء العدو. وللخيل خاصية في الحروب القديمة لكونها أقوى القوة وأشد العدة، وبها يجال في الميدان، والخير معقود في نواصيه، وتبعًا لهذا الأمر فقد تنافس المسلمون في إعدادها جودة وعددًا وذكورة، وبما أن الخيل المرابطة لا تتحرك جائلة في الميدان، أو مدافعة عن البلاد إلا تحت فرسانها فإن المسلمين رابطوا بأنفسهم كما رابطت

(1) انظر : الخطابي : الغريب ج 1 : 284، لسان العرب ج 7 : 303 _ 304، الفائق ج 1 : 379، أقرب الموارد ج 1 : 384.
(2) عوارف المعارف 100.

خيولهم، ورأوا أن أمر المرابطة للفرس لا يجدي بدون الفارس، فالمرابطة لازمة لكل منهما، لهذا بنوا أربطة عسكرية بمواصفات تخدم نفس الغرض، وهي منشآت يوجه فيها النشاط الحربي إلى الدفاع أو الدعوة، ويتفق مبناها مع غرضها، بحيث يشمل سورًا حصينًا يحيط به، وفيه حجرات للسكنى، ومخازن للأسلحة والمؤن، وبرج للمراقبة، والمرابطون به جنود نذروا أنفسهم لله وللدفاع عن بلاد المسلمين وللدعوة إلى الله سبحانه ويفضلون الاستشهاد عن الغنيمة، وأرواحهم ممتلئة حماسة وقوة ويقينًا وإيمانًا وهم متوثبون للنفور في أي لحظة، وربما طال بقاؤهم بالرباط حتى يشمل الحياة بأسرها، وغالبًا ما تكون الإقامة مدة محددة يستبدل فيها الجندي بعد فترة بغيره.

وهم موزعون على الأربطة حسب ظروف المكان سعة وضيقًا، وطلبًا وحاجة، ولقد انتشرت الأربطة حتى شملت ثغور بلاد المسلمين، فهناك في تونس مثلًا رباط سوسة، وقد بناه زياد الأعظمي سنة (206 هـ) وكثرت الرباطات في بلاد ما وراء النهر حتى عدوا عشرة آلاف رباط، وامتدت على سواحل فلسطين وإفريقية خاصة السواحل الشرقية لكونها عرضة لهجمات العد آنذاك. فوجت في طرابلس وصفاقس، وبالمغرب الأقصى حيث كانت في نكور وأرزلة وسلا، كما أقيمت في باليرمو بصقلية، وهناك قرية تسمى رباطو بالأرخبيل المالطي [1]، وقد شجع الأمراء على بناء تلك الربط وأسسوها بأنفسهم، وكذلك شارك فيها أهل الخير من الأمة واعتبروها سبيلًا هامًا من سبل الخير، ومن الملاحظ أنها كثرت بالمغرب الإسلامي واتسمت بالطابع الحربي بصورة تفوق سمتها في المشرق الإسلامي لظروف المغرب وكونه عرضة للغارات في الأندلس من النصارى والبربر وكثيرًا ما خدمت أغراضًا أخرى مثل المساعدة في سرعة الرسائل عن طريق الإشارات، حتى قيل إن الرسائل كانت تصل من الإسكندرية إلى سبتة في ليلة

(1) راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة ربط رباط.

واحدة مما يدل على أن السرعة لا بأس بها.

2 – ربط المريدين:

بعد التلخيص المركز عن الرباط الحربي نأتي إلى الربط الصوفية محل الاختلاء ومجمع الصالحين وملتقى الشيوخ بالمريدين، وملاذ القصاد والواصلين، وهذا النوع من الربط يسبق دليله وحاله وإن تأخر بناؤه ومكانه، بمعنى أن قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا** ﴾ [آل عمران: 200] ، لها أسبقية العمل عن آية المرابطة للخيل التي ألمعنا إليها، لذا قال أبو سلمة بن عبد الرحمن لابن أخيه داود بن صالح أتدري فيم نزلت الآية فأجاب داود لا، فقال الأول لم يكن في زمن رسول الله > غزو يربط فيه الخيل ولكنه انتظار الصلاة إلى الصلاة، إشارة فيه إلى قول النبي > عن الانتظار هذا: «**فذلكم الرباط، فذلكم الرباط**» كما مر.

والصوفية قد تحولوا من طول المكث في المساجد إدراكًا منهم لصلاة الجماعة إلى رباطات تخصهم وتجمعهم مستقلين ومتفردين، واعتبروا مسلكهم هذا حق الجهاد، ورددوا ما قاله عبد الله بن المبارك بأنه الجهاد الأكبر، وبنوا لأنفسهم ربطًا في المدن والقرى والقرافات، وعلى السواحل والثغور واجتمع فيها المريدون مع المشايخ المبجلين وأحاطوا بهم إحاطة أتباع بمتبوع وتلاميذ بمربي، وتتميز ربط المشرق الإسلامي بغلبة نزعة الزهد والورع والتصوف عن المغرب والأندلس حيث طبعت بالطابع الحربي أكثر من السمة الروحية لما يخص الأخيرة بظروفها، وقد يقال إن الربط عمومًا أخذت صفات دينية وروحية حلت محل الروح القتالية التي سادت بلاد المسلمين عصر البطولات الإسلامية التي ننتشي بذكرها دوامًا، والتي صبغت بها الرباطات الحربية.

ونظرة في الرباطات التي بنيت في بعض البلدان تضع أيدينا على بداية هذا النوع من أماكن العبادة وترينا متى تكاثرت، ومن أقدم الروايات الكاشفة عن تلك

البداية ما جاء عن رباط فراوة، وقد بناه عبد الله بن طاهر في خلافة المأمون، وفيه تربى جماعة من أهل العلم، وفراوة بلدة من أعمال نسا بينها وبين دهستان وخوارزم، وما ساقه السخاوي عن سبب تسمية أبي بكر بن نصر المتوفى (290 أو 313 هـ) الزقاق أن شابًا كان يحلم زقًا من الخمر فطلبته الشرطة فاحتمى بالشيخ وكان يجلس أمام الرباط فأشار الشيخ على الشاب أن أدخل، فجاءت الشرطة فسألت عن الشاب فقال لهم دخل الرباط فدخلوا فانفتح الجدار وخرج الشاب منه ولم يجدوه، فعتب الشاب على الشيخ فقال له: (لولا الصدق ما نجوت) [1]، والقصة تدلنا على أن هذه الأبنية قد وجدت في نهاية القرن الثالث وأوائل الرابع، وكذلك يحكى عن إبراهيم الحصري المتوفى (370 هـ) أنه لما كبرت سنه وصعب عليه المجيء إلى المسجد المعتاد بنى له الرباط المقابل لجامع المنصور ثم عرف بصاحبه الزوزني [2]، وأخذت الربط في الازدياد حتى جاء القرن السادس فانتشرن بصورة ملفتة للنظر، وهو نفس الزمن الذي كثرت فيه الزوايا، ولا يخفى أن الأسباب التي أدت إلى تكاثر هذه هي نفسها التي عملت على زيادة تلك، وقد أشرنا إلى أطراف منها.

وبدءًا من منتصف القرن السادس وما بعده أقيمت ربط كثيرة منها رباط أبي البيان بدمشق، ولقد تحرك أتباعه بعد وفاته بأربع سنوات فبنوا رباطًا باسمه عام (555 هـ) وكذلك بنى وجيه الدين محمد بن علي التكريتي رباطًا بسفح جبل قاسيون سنة (660 هـ) من أعمال دمشق، وأقام محمد بن علي بن محمد بن سليم بن حنا المولود (662 – 698 هـ) رباطًا حسنًا بالقرافة الكبرى في مصر ورتب فيه جماعة من الفقراء، وفي سنة (668 هـ) أنشأ الصاحب فخر الدين بن حنا رباطًا يطل على بركة الحبش (وشرط أن يسكنه عشرة من الفقراء المجردين غير

(1) تحفة الألباب 206.
(2) آدم : الحضارة الإسلامية ج 2 : 17 – 18 نقلًا عن المقدسي.

المتأهلين) وعرف رباط بن أبي المنصور المتوفى (682 هـ) بالشيخ صفي الدين الحسن بن علي بن أبي المنصور الصوفي المالكي الذي كان من بيت وزارة فتجرد وسلك طريق التصوف على يد الشيخ أبي العباس أحمد بن أبي بكر الجزار التجيبي المغربي، كما نسب رواق آخر إلى الشيخ أحمد بن سليمان بن أحمد البطائحي الرفاعي (691 هـ) وهو خارج باب زويلة، وهناك رباط فخر الدين أبي الفتح بن قزل بالقرافة، وفي القرن الثامن أوقف الخاتون ستتية بنت الأمير سيف الدين المنصوري زوجة تنكز نائب الشام رباطًا عام (729 هـ) بدمشق، وهناك رباط صفية القلعية بنت قاضي القضاة عبد الله بن عطاء الحنفي المتوفاة (733 هـ)، وهذا يعني أن الربط لم تقتصر على الرجال وحدهم لأننا كثيرًا ما نجد النساء الأميرات أو الصالحات قد اشتركن في بناء الأربطة أو الإقامة بها، مثلما أقامت صفية السابقة برباطها، وكذلك أقامت الشيخة العابدة زينب ابنة أبي البركات المعروفة ببنت البغدادية هي ومن معها من النساء في الرباط الذي بنته باسمها داخل الدرب الأحمر الست تذكار باي ابنة الملك الظاهر بيبرس عام (684 هـ)، وكان رباط ابن الخواص الصالح بيد ابنته من بعده وكانت امرأة صالحة زاهدة تلبس المرقعة، ومعها أم أحمد خادمة، وأم عبد العزيز مقدمة الرباط [1]، وغير ذلك كثير من رباطات الرجال والنساء.

ولا نعرف كثيرًا عن الكيفية الخاصة بالربط الصوفية كما عرفنا عن الحربية، ولا بد أن تكون قد حوت حجرات للسكنى، وأخرى للمعيشة، ومطبخًا إلى آخر ما يلزم للإقامة، ومن بين المؤرخين القلائل الذين تناولوا كيفية البناء العلامة السخاوي فقد ذكر لنا أن (الرباطات مبنية على هيئة ما كانت عليه بيوت أزواج النبي >) [2]، فإن صح ذلك فتكون الرغبة في البساطة والتشبه برسول الله

(1) راجع المقريزي الخطط ج 2 : 428 وما بعدها، وتحفة الألباب : 184 – 185، 171، 263. وخطط دمشق 409 – 412.
(2) تحفة الألباب 171.



> في السكن كان له موضع اعتبار لدى بناة الربط كما هو عند ساكنيها.

وهذه الأبنية تشبه الزوايا من حيث نسبتها إلى أشخاص إلا أن الرباط غالبًا ما يكون له وقف يجري عليه والزاوية قد لا يكون لها ذلك، وهو أيضًا مكان يحوي الأرامل والعجائز والمطلقات وذوي الحاجات والفقراء كما أنه يجمع بين الشيخ ومريديه بصفة أساسية، والحركة العلمية فيه بارزة، فقد صنف الشيخ صفي الدين أبو منصور كتابًا سماه (الرسالة) ذكر فيه عدة من المشايخ، وهو معدود من الذين رووا الحديث، كما أن له مشاركات في الفقه بجانب كونه عرف بالدين والبركة وحكيت عنه الكرامات، ونظيره في الرواية والتحديث والقبول والصلاة أحمد بن سليمان البطائحي الرفاعي شيخ الفقراء الأحمدية الرفاعية بديار مصر، وأشرنا إلى رباطهما، أما الشيخ أبو البيان السالف الذكر فقد اشتهر بالعلم والتقوى والورع ومعدود من أرباب الأحوال والكرامات، وله أصحاب ومريدون وفقراء، ومع ذلك فكان ملازمًا للعلم والمطالعة، وله تآليف ومجاميع ورد على المتكلمين، ورتب الملك الأشرف في رباط الآثار الذي بناه تاج الدين محمد الصاحب بجوار بستان المعشوق وتوفي بانيه عام (707 هـ) دون إتمام البناء لكنه كمل بعد ذلك من ريع البستان، رتب حلقات للعلم ذائعة، ومن بينها أنه حدد درسًا للفقه الشافعي وطلابه، وجعل له مدرسًا وعنده عدة من الطلبة، وله وقف شهري جار، وخدمة للعلم وأهله أقيمت دار للكتب عامرة.

ومن الناحية التربوية فإن مشايخ الربط قد دققوا فيها إلى حد بعيد، ويبدوا أن كل رباط قد وضع قواعد السلوك فيه حسب طريقة شيخه وتبعًا لظروف ساكنيه، وكما ظهر من سيرة بنت الخواص والشيخة زينب البغدادية السابقة، فقد تشددت الأولى على نفسها فضلًا عن غيرها حتى لبست المرقعة الخشنة على بدنها الرقيق، ونظرًا لأن رباط البغدادية كان معدًا خصيصًا للنساء الاتي طلقن أو هجرن حتى

يتزوجن أو يرجعن لأزواجهن فإننا نرى الانضباط الشديد بين ساكناته، وبداية فقد عين للرباط شيخة تعظهن وتذكرهن وتفقههن، ومن فضلياتهن أم زينب فاطمة بنت عباس البغدادية المتوفاة (714 هـ) (وكانت فقيهة وافرة العلم زاهدة قانعة باليسير عابدة واعظة حريصة على النفع والتذكير ذات إخلاص وخشية وأمر بمعروف، وانتفع بها كثيرات من نساء دمشق ومصر وكان لها قبول زائد ووقع في النفوس)، وامتاز هذا الرباط بقوة الضبط وغاية الاحتراز والمواظبة على وظائف العبادات حتى الصغائر، وكانت تؤذي من يخرج عن أدنى القواعد [1]، وسلك بقية المشايخ في هذا الرباط وغيره نفسه المسلك.

وقد راعت قواعد السلوك سكان الربط وأحوالهم من شيوخ وشبان وأصحاب خدمة وأرباب خلوة، فالشيخ مثلًا يكون في بيت الاجتماع أي الرباط نظرًا لقوة حاله، وصبره على مداراة الناس وتخلصه من تبعات المخالطة. وحضوره ووقاره بين الجميع فينضبط به الغير ولا يتكدر هو، ولا ينتقل من بيت الاجتماع في الربط إلى مكان أقل اجتماعًا إلا إذا اشتاقت نفسه إلى التفرد والاسترسال في وجوه الرفق واحتاج إلى الراحة.

وأما الشباب فينخرطون أيضا مع الجماعة في الرباط عندما يكون في ذلك منفعة لهم بأن يضيق على الشاب مجال النفس بالقعود في بيت الجماعة، وينكشف حاله لنظر الأغيار فتكثير لعيه العيون فيتقيد ويتأدب، لكن إذا تخلل اجتماع الشباب اللغو والغلط فالأولى أن يبعدوا عن بيت الجماعة ويلزم من استراح لذلك الوحدة والعزلة، ويؤثره الشيخ بموضع خلوته ليحبس نفسه عن دواعي الهوى والخوض فيما لا يعنيه [2]، هذا بالنسبة لمن يستقر في الرباط مع الجماعة ومن لا، ومن أولى له أن يقيم ومن أصلح له أن يختلي أو يعتزل من الشيوخ والشبان.

---

(1) المقريزي خطط ج 2 : 428.
(2) السهروردي عوارف المعارف 102، 104.

فإذا دخل من دخل واستقر فيه طبق شرائط الرباط التي تؤخذ أولًا من ساحة اللغة باشتقاقاتها بحيث يكون المرابط موثوقًا مشدودًا إلى مكانه رابط الجأش شديد القلب، قد ركن إلى ذلك وسكن إليه كما يترابط الماء فلا يخرج من مجتمع ويركد، ويربط جأشه وفؤاده، ويحزم أمره ويرابطه معًا بحيث يواظب على ما يلقى إليه من أمر، فكما رابط في المكان عليه أن يرابط الأمر مرابطة أي يواظب عليه، ويكون رابطًا أو ربيطًا أي زاهدًا متجردًا عن التعلق بالدنيا، وبذا يحاول التحقق بالمعاني الواردة من اللغة.

ويزاد على ذلك ما قدمه السهروردي من نصائح للمرابطين كي ينتفعوا في خلوتهم وتجردهم، فهم في الربط (متفقون على قصد واحد، وعزم واحد، وأحوال متناسبة) وبذلك تسلم نياتهم وتتوحد غاياتهم، وتتفق قلوبهم وعزائمهم، ثم بعد تصحيح النيات وشحذ الهمم والعزائم يتشبهون بأهل الصفة في الزهد والفقر والسكون إلى الفاقة والافتقار، لقد سئل أهل الصفة ماذا كنتم تصنعون حتى أثنى الله عليكم هذا الثناء قالوا: (كنا نتبع الماء الحجر) أي نشده على بطوننا على الماء القراح وكذلك ينبغي أن يفعل سكان الرباط النازعين عن كل ميل للدنيا والرياسة والجاه، وبعد النية والقصد والزهد والتجرد يجدون في تربية الظواهر بالإكثار من الطاعات، وعمارة الأوقات، وإحسان المعاملات وتوقي ما يفسد الأعمال، ورعاية الآداب والأخلاق في المقال والأحوال، يديمون الذكر، ويكثرون من الأوراد، ويستوي عندهم القليل والكثير في الفعل، كل قربة وجبت أو ندبت فهي عزيمة، وكل مخالفة صغرت أو كبرت فهي جانحة وجريمة، ويستمرون على ذلك حتى تتطهر ظواهرهم، وتتطبع على العبادة جوارحهم، فيتسابقون على الخيرات، ويتناسبون في القربات على نهج السلف من غير ابتداع ولا مخالفات.

ومع الظواهر ورعايتها يراقبون بواطنهم ويصفونها، ويتخلصون من أهويتهم، ويزيلون شعثهم ويقطعون مع الخلق معاملتهم، ويفتحون مع الحق

صلاتهم، هذبوا نفوسهم، وراقبوا جوانينهم وطهروا قلوبهم، وعلى التآلف الإلهي تحققوا في اجتماعهم، ومضوا في الاجتماع على نور بواطنهم، والنصح لبعضهم [1]، وإن هم أحسنوا النية واستقاموا في المنهج، وعمروا الظواهر ونقوا البواطن استوى سرهم وعلانيتهم، وصفا اجتماعهم، واستفادوا من لقائهم في ذواتهم، وعادت بركتهم على ذويهم وعلى إخوانهم وأمتهم.

د – المنقطعون في الخوانق:

الخوانق تكتب بالكاف فيقال خوانك، وبالقاف كان أثبتناها، ويرى كثير من الباحثين أنها فارسية، فإن ختمت بالكاف فتعني البيت، وإن كانت بالقاف فيقال خونقاه فهي الموضع الذي يأكل فيه الملك [2]، وإلى هذا انتهى الباحثون عموما، ولكني وجدت ياقوت في معجم البلدان يقول: (الخانقة بعد الألف لنون مكسورة وقاف تأنيث الخانق وهو متعبد الكرامية بالبيت المقدس) [3]، وجمعها محمد بن رافع السلامي أبو المعالي (774 هـ) صاحب كتاب (الوفيات) على خوانق عند ترجمته لبعض الأعيان [4]، فحداني نص ياقوت وأبي المعالي إلى العدول عن كونها فارسية والميل نحو كونها عربية فتتبعتها في بعض المعاجم حتى وقع نظري عند أبي عمرو الشيباني في كتابه (الجيم) على قوله: (الخانق: خانق الغدير حيث تضايق من الجبال) [5]، ثم انتقلت إلى الفيروز آبادي فألفيته يذكر أن الخانق الشعب والضيق والزقاق، وساق ذلك بنصه سعيد الخوري في (أقرب الموارد) وذكر كتاب (المعجم الوسيط) بعد قولهم (الخانق: الشعب الضيق بين جبلين، والزقاق) أنها

---

(1) نفسه 99 _ 100، 102 _ 103، 110.
(2) المقريزي خطط ج 2 : 414.
(3) ج 2 : 340، 399 دار صادر لبنان.
(4) ج 2 ترجمة صلاح الدين أبي المحاسن يوسف.
(5) الجزء الأول 229.

(لغة يمانية) [1]، فترجح بهذا كونها عربية الأصل خاصة وأن المبنى الذي أطلق عليه فيما بعد خانقاه أو خانق يتسم أحيانًا بالضيق، وانه يقصد منه حصر القائمين به والتضييق عليهم لتأديبهم وتربيتهم، وكذلك فإن العرب سموا بها بعض المواضع فقد أطلقت على مكان ببلاد قيس بن العيزارة أبي عارم، والخوانق موضع عند طرف أجا ملتقى الرمل والجلد، وخانقين وخانقون بلد بسواد بغداد لأن النعمان خنق به عدي بن زيد حتى قتله، وهي موضع آخر بالكوفة.

إذا مادة الكلمة ومدلولاتها المعنوية من الضيق والقلادة أو الحبل الخانق، واخذ بخناقه أي لف يده حول رقبته تضييقًا عليه وحبسًا لنفسه إلى غير ذلك كلها معان مقصودة من وراء الانقطاع والتجرد، ثم إن التنبيه على كونها لغة يمانية يدل على قدم أصالتها في العربية من جهة أن اليمنية القحطانية أم اللغة العربية ومنها انحدرت، ولولا أصالتها ما سمى العرب بها مواضع محددة لأن التسميات تلك سبقت معرفة العرب بالفارسية تلك المعرفة التي بدأت مع الفتح الإسلامي وبعد ترجمة الكتب الفارسية في الدولة الأموية والعباسية.

وكل هذه الدلائل ترجح كونها عربية أصلًا، ولا يمنع أن تكون الفارسية هي التي نقلتها من لغة الضاد وأطلقتها لديها على بعض الأماكن أيضًا، وأعطت لها النهاية الخاصة بها فقالوا خانقاه بدلًا من خانق ونظرًا لسبق الفرس في بناء تلك الدور فقد توهم الباحثون أن اللفظة فارسية وما هي في الأصل كذلك، ونحن نقر بالسبق الزمني في البناء وإن تحقق ذلك على أيدي غير الصوفية، فإنه قد وجد في البلاد الإسلامية خوانق وأماكن للعبادة قبل ظهور رجال الطريق، وأول من أقامها هم الكرامية أتباع محمد بن كرام، وبصرف النظر عن نزعتهم التشبيهية التي كفروا بسببها فإنهم قد اتصفوا بالزهد والتقى والعصبية والذل والكدية، وأنشأوا لمسلكهم هذا أكبر عدد من الخوانق بإيران وما وراء النهر، كما أنشأوا بعضها

(1) لسان العرب ج 3 : 229، أقرب الموارد ج 1 : 306، والمعجم الوسيط ج 1 : 260.

بيت المقدس، وبالفسطاط [1]، ولم يخطر ببال الصوفية في القرن الثالث الهجري أن يتجهوا نحو تسمية بيوت عبادتهم بالخوانق وإنما اكتفوا بتسمية الموجود منها بالرباط، وما أن جاء القرن الرابع حتى أحدث هؤلاء لأنفسهم دورًا بهذا الاسم كما ذكر المقريزي، يقول: (والخوانك حدثت في الإسلام في حدود الأربعمائة من سني الهجرة وجعلت لتخلي الصوفية لعبادة الله تعالى) [2].

ومع أنها بدأت في القرن المشار إليه إلا أنها كالزوايا والربط الخاصة بالصوفية ظلت محدودة حتى جاء القرن السادس فأخذت تنتشر بصورة ملحوظة بحيث نقول إن هذا القرن يعتبر عصر التجرد والانقطاع توجهًا من المريدين وتشجيعًا لهم من الأمراء والسلاطين، ولنفس الأسباب التي ذكرناها في الزوايا، ولقد أرخ المقريزي لواحد وعشرين خانقًا في القاهرة وضواحيها يبدأ أقدمها وهو خانقاه الصلاحية أو سعيد السعداء بتاريخ (569 هـ) وظلت تبنى طوال القرن السابع والثامن الهجريين، فشيد خانقاه البندقارية (683 هـ) وطيبرس (707 هـ) وبيبرس (709 هـ) وأرسلان (717 هـ) والجاولية (723 هـ) والمهندارية وسر ياقوس (725 هـ) وبكتمر عام (726 هـ) والجيبغا (750 هـ) وشيخو (756 هـ) والظاهرية (786 هـ) ويونس (791 هـ) وابن غراب (807 هـ) وغيرها.

وفي دمشق أسس خانقاه دويرة أحمد (400 هـ) والسمسياطية (453 هـ) والطواويسية (504 هـ) والقصر (528 هـ) والنجمية والأسدية (560 هـ) والخاتونية (575 هـ) والحسامية (585 هـ) والقضاعية (593 هـ) والروزنهارية (620 هـ) والشبلية (623 هـ) والأندلسية (640 هـ) والشنباسية (650 هـ) والمجاهدية (656 هـ) والشهابية (670 هـ) والنجيبية (677 هـ) والعزية

(1) آدم متز : الحضارة الإسلامية ج 2 : 17 _ 18.
(2) مصدر سابق ج 2 : 414.

(695 هـ) والكججانية (761 هـ) واليونسية (790 هـ) والنهرية (794 هـ) والباسطية (836 هـ) والنحاسية (862 هـ) إلى غير ذلك في بلاد الشام كلها.

ونلاحظ أن القرن السادس والسابع حظيا بأكبر نصيب من إقامة الخانقاوات سواء في مصر أو في الشام، وكانت بجانب كثرتها تمتاز بالفخامة في التشييد عما هو عليه الحال في الزوايا والربط فحتى سنة (1328 هـ) وجدت لجنة قامت بفحص خانقاه السمبساطية المبنية (453 هـ) فوجدت بها أثنين وثلاثين حجرة علوية وسفلية مع ما اعتورها من تغير، واعتبرت خانقاه ركن الدين بيبرس الجاشنكير المنصوري المتوفى (709 هـ) من أجل خانقاه بالقاهرة بنيانًا وأوسعها مقدارًا وأتقنها صنعة، وتحرى هذا الملك الورع في بنائها فلم يتعسف أو يسخر أحدًا، أو يغتصب شيئًا دخل في تشييدها، ولقد اشترى عدة دور وهدمها واستخدم أنقاضها، ووجد كنزًا نفيسًا من الرخام فرخم به الخانقاه، وبلغت مساحتها مع الرباط والقبة نحو فدان وثلث.

ولو تتبعنا غير ذلك من الخانقاوات لوجدنا جمال العمارة وإبداعها سمة غالبة، فقد وصف المقريزي خانقاه بكتمر التي عمرت (726 هـ) بأنها حقًا من أجل مباني الديار، ولما خربت بعد محنة سنة (806 هـ) وما أصاب مصر فيها من المجاعة تمزق ما في الخانقاه من الفرش، وضاعت آلات النحاس والكتب والربعات والقناديل النحاس المذهب وغير ذلك من الأمتعة والنفائس الملوكية، وأضفوا على خانقاه طغاي (748 هـ) وأم أنوك (749 هـ) صفات الجمال والإتقان، ونظرًا لسعة مساحة خانقاه شيخو (756 هـ) ودقة عمارته فقد أربى على كل عمارة موقوفة بديار مصر، ولما نزل إبراهيم الخياري في القرن الحادي عشر بخانقاه الباسطية المشيدة سنة (836 هـ) أعجب كثيرًا بحدائقها وحسن بنائها وهندستها.

ولم تكن سعة اليد مقصورة على المباني بل شملت الأوقاف الخاصة بها فالملك الناصر صلاح الدين أوقف على الخانقاه الذي حمل اسمه واسم سعيد السعداء

بستان الحبانية بجوار بركة الفيل، وقيسارية الشراب بالقاهرة، وناحية دهمرو من البهنساوية، كما وقف بيبرس عدة ضياع للخانقاه المسمى باسمه منها ما بدمشق وحماه، ومنيه المخلص بالجيزة من أرض مصر، وبالصعيد والوجه البحري، والربع والقيسارية بالقاهرة، وأيضًا فقد أوقفت أم أنوك على الخانقاه الذي شيدته أوقافًا كثيرة، وتتبع سعة الخانقاوات وكثرة أوقافها زيادة عدد الفقراء والصوفية الذين يحلون بها، وزيادة مقررات المشايخ والمريدين ورواتبهم من المأكل والمشرب والملبس والحلوى، وكل ذلك كان يحدد في وثيقة الواقف، ومن الضروري أن يتناسب المقيمون مع إمكانات الخانقاوات مساحة ووقفًا [1]، ونادرًا ما يكون الخانقاه مقصورًا على مجرد الزيارة وتلاوة بعض الوظائف الصوفية فحسب مثل خانقاه شيخو الذي أخذ طابع المدرسة بأساتذتها وطلابها أكثر من الصبغة التجردية للمتقطعين.

على أننا قبل إن نرحل من نقطة الأوقات والرواتب نسجل أنها سببت ركون بعض النفوس إليها حتى إذا ما أصابها النقص ثار الثائرون مثلما حدث زمن ولاية الأمير يلبغا السالمي ناظر خانقاه بيبرس عام (797 هـ) إذ أراد أن يعلم بشرط الواقف نصًا، فأخرج الوثيقة وقرأها بندًا بندًا وأحيط الجميع بذلك، واستشار السالمي القضاة فأفتوا بالعمل على نحو ما اشترط الواقف، لكن هذا لم يرض الستين الذين أخرجوا من الخانقاه، وخاصة من انتدب للحديث عنهم وهما زين الدين أبو بكر القمني، وشهاب الدين أحمد العبادي الحنفي مما كان سببًا في سجن الأخير وضربه بالعصا تحت رجليه، ولم يخرج إلا بشفاعة شيخ الإسلام فيه، وكانت المحنة في ثامن عشرة من رجب (799 هـ)، وأيضًا فإن تلك الرواتب

(1) ربما يزيد العدد إلى 400 صوفي كما في خانقاه بيبرس أو 100 كما في خانقاه سريا قوس، وقد ينزل العدد إلى بضع عشرة، وكما يحدد العدد تحدد الرواتب اليومية والموسمية والسنوية، وهي كثيرة بحيث يكفي طعام الواحد من الأرغفة واللحم إلى أكثر من اثنين، وكان لهذا آثاره على الصوفية.

أطمعت ضعاف النفوس حينًا من الصغار والأساكفة فأقبلوا على خانقاه بيبرس طمعًا في معلومه ورواتبه لا في النفع الروحي وثماره.

والآن نأتي إلى أبرز مهم أنشئت من أجلها الخانقاوات، وهي الخاصة بالتربية العلمية والسلوكية للمقيمين عامة والصوفية والفقراء خاصة، ويجب أن نضع في اعتبارنا الفكرة السابقة وهي الانتشار الواسع لدور الانقطاع في القرن السادس وما بعده وهو نفسه عصر الأقطاب مثل الجيلاني والقنائي، والرفاعي، والشاذلي، والبدوي، والدسوقي، وهؤلاء جددوا للمرة الثانية قوة التصوف العلمية والآدابية، وبالنسبة لنقطتنا مركز البحث فإن الخانقاوات قد عين لها واقفوها أكبر الأفذاذ من العلماء ممن كانوا صوفية أو لهم ميول روحية، وعهدوا إليهم بالتدريس فيها، وهو أمر يحقق تقدمًا علميًا لدى جمهور المتقطعين والمستمعين لهذه الحلقات، كما أنه ينقي الجو في الخانقاه مما يمكن أن يعلق بها من بدع أو مغالاة، وهذه حقيقة سلم بسببها كثير من الخانقاوات، ولم يتعرض مشايخها أو ساكنوها إلى النقود التي وجهت إلى الزوايا إذا استثنيا خانقاه اليونسية فهي كزواياهم محل انتقاد شديد، وكذلك طائفة القلندرية بدورها واتجاهها [1].

وتأكيدًا لما قلناه فإننا نجد خانقاه مثل الصلاحية أو سعيد السعداء قد ولي مشيختها الأكابر من العلماء والأعيان كأولاد شيخ الشيوخ بن حمويه، والوزير الصاحب قاضي القضاة تقي الدين عبد الرحمن بن تاج الدين، وتسمى شيخها بشيخ الشيوخ، وظل ينفرد بهذا الاسم حتى بنى السلطان الناصر محمد بن قلاوون خانقاه سريا قوس (725 هـ) فلقب شيخها بشيخ الشيوخ، ثم عمم على بقية الخانقاوات ولأن الشيخ على درجة عالية من المنزلة فقد كان سكان خانقاه سعيد السعداء

(1) هم قوم طرحوا التقيد بالآداب في المجالسات والمخاطبات وقلت أعمالهم من الصوم والصلاة ما عدا الفرائض، ولم يبالوا بتناول بعض الملذات، ولم يتقشفوا ولا زهدوا ولا تعبدوا واكتفوا بدعوى سلامة القلوب، وسبق ذكر النقود الموجهة إلى اليونسية.

يعرفون كذلك بالعلم والصلاح وترجي بركتهم، وإذا ذهبوا لصلاة الجمعة بالجامع الحاكمي ساروا في مشهد رفيع، وهيبة وجلال حتى أن الناس كانوا يأتون من المدن والقرى للتمتع برؤية هذا الموكب، وكذلك سارت خانقاه بيبرس (709 هـ) إذ رتب لها الملك المظفر بيبرس الجاشنكير المنصوري درسًا للحديث النبوي وله مدرس جليل القدر، وعنده عدة من المحدثين، ورتب القراء، ونزل بها جماعة من أهل العلم والخير، ولم يمكن سواهم من الدخول إليها أو الصلاة فيها لما لها في النفوس من الجلال والمهابة، وتوسع الأمير شيخو العمري عندما بنى خانقاه عرفت باسمه (756 هـ) في حلقات العلم، فرتب بها دروسًا عدة منها أربعة دروس لطوائف الفقهاء الأربعة: الشافعية ويدرس فيها الشيخ بهاء الدين أحمد بن علي السبكي، والمالكية وشيخهم خليل والحنفية تحت إمرة ومشيخة أكمل الدين محمد بن محمود وهو شيخ الخانقاه بالإضافة إلى تدريسه بالحلقة، وقام بالتدريس في حلقة الحنابلة قاضي القضاة موفق الدين الحنبلي، كما قرر درسًا لقراءة القرآن بالروايات السبع، وشرط على الطلبة حضور الدرس مع حضور وظيفة التصوف [1]، والتزم الجميع بذلك حتى تخرج فيها كثير من أهل العلم، وسلك بقية الخانقاوات هذا المسلك المعرفي فأدت تلك الدور رسالتاه في العلم لا سيما إذا أدركنا مقدار العلماء الذين درسوا بها ومكانتهم في المعارف، وأنهم تنوعوا مذهبًا، وتخصصًا، وكان للفقه والحديث والإقراء المكانة الأولى، ولهذا اعتبرت الخانقاوات مدارس علمية أكثر من كونها دورًا صوفية لبروز الجانب العلمي لها.

هـ - المتجردون الصوفية بالمدارس العلمية:

سبق أن تناولنا مدارس الزهاد وما تبعها من نشاط علمي أثناء عرضنا للمرحلة الأولى من الحياة الروحية، وعندما نعود إليها الآن نقصد بها المدارس

(1) راجع فيما سبق المقريزي الخطط ج 2 : 415 – 427، خطط دمشق 394 وما بعدها، وفيات الأعيان ج 4 : 522، 584، وتحفة الألباب 91، 92، 93، 217.

العامة أو النوعية، أي المدارس التي تتوسع في مجالاتها ومناهجها أو المدارس التي تختص القرآن وحده، أو الحديث والفقه للحنفية، أو المالكية أو الشافعية، أو الحنابلة، وعودتنا تلك ليست تاريخًا لهذه المدارس نشأة وتدريسًا ولكن من جهة كون الصوفية قد انقطعوا ببعضها واتخذوا الأماكن التي تجردوا بها دورًا لعبادتهم ورياضاتهم.

ومن الجدير بالذكر أن الصورة الأولى لتلقي العلم كانت في دار الأرقم بن أبي الأرقم، ثم انتقل المسلمون إلى المساجد يعبدون الله فيها ويدرسون، وظلت حالتهم على هذا النحو مدة طويلة تكاثر فيها العلماء والطلاب من كل فن خاصة التفسير والحديث والفقه، ثم علم الكلام فيما بعد، ونهض مسجد الرسول > بعبء التأسيس والبناء لحركة علمية نشطة سرعان ما انتقلت إلى بقية البلدان، فقام عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره بالتدريس في الجامع العتيق بمصر وشارك آخرون في التدريس بالمساجد القديمة مثل جامع البصرة والكوفة، ودمشق وجامع المنصور ببغداد إذ اعتبر آنذاك أشهر مركز للتعليم في البلدان الإسلامية، ثم جاء الأزهر منافسًا ومتفوقًا على الجميع بدءًا من النصف الثاني للقرن الرابع، وبانتشار العلم والعلماء واتخاذهم المساجد أماكن للتعليم كثرت الحلقات والطلاب فقد أحصى المقدسي على سبيل المثال في المسجد الجامع بالقاهرة وقت العشاء مائة وعشرة مجلسًا من مجالس العلم، وحصر درس أبي حامد الاسفراييني (406 هـ) بمسجد عبد الله بن المبارك ببغداد ما بين ثلاثمائة وسبعمائة طالب يتفقهون، وفي عشية الجمعة الثالث والعشرين من المحرم (378 هـ) عدوا من كان في حلقة أبي الطيب الصعلوكي الأديب مفتي نيسابور فوجدوهم أكثر من خمسمائة طالب، وبين يدي أحد أصحاب الجويني الإمام الفرد المتوفى (478 هـ) كان يجلس في كل يوم ثلاثمائة من الأئمة والطلاب، ولم تقتصر الحلقات على الطلاب المبتدئين بل جمعت راغبي العلم في كل فرع من العلماء والتلاميذ بحيث

يتلاقى المبتدئ مع العالم في فن معين أو فنون متعددة في حلقة مبرز في فرع علمي هام للتزود من صاحبه.

وتنافس العلماء في اقتناء الكتب وتكدست بمكتبات العلماء الخاصة، ومكتبات المساجد ثم المكتبات التي بنيت منفصلة، وانبهر آدم متز بما وجد لدى الأفراد وفي المكتبات العامة من آلاف المراجع، ومن طرائق الفهرسة، وبمشاركة الأمراء في الولع الشديد باقتناء الكتب، ثم وازن بين كثرة الكتب التي أحصيت عند العلماء والأمراء وبالمكتبات الإسلامية وبين القلة الهزيلة التي وجدت في الأديرة والكاتدرائيات فوجد النسبة لا تذكر على الإطلاق، وساق لنا نماذج متعددة من مكتبات الأفراد وما حوت وكذا من المكتبات العامة [1]، وهو مشدوه بتلك الثروة والنهضة العلمية عند المسلمين.

وباتساع الحلقات وكثرتها وزيادة عدد الطلاب بها، وكذا ما يقتضيه التدريس من إملاء وكتابة، وأسئلة وأجوبة، أو جدل ومحاورة وهي أمور قد لا تحسن بالمساجد وتشوش على العباد أو قد لا يراعى فيها الأدب المفروض داخل الجوامع لذا فكر المسلمون في اتخاذ دور للعلم مستقلة عن المساجد، وتعتبر المدرسة الفقهية التي أنشئت في حدود (290 هـ) ببلاد ما وراء النهر هي أقدم الدور العلمية المنفصلة عن بيوت الله، وأسس جعفر بن محمد بن حمدان الموصلي الفقيه الشافعي المتوفى عام (323 هـ) دارًا للعلم في بلده، وجعل فيها خزانة كتب من جميع العلوم، وفي سنة (350 هـ) بمدينة نيسابور أيضًا دارًا للعلم وخزانة للكتب، وبنى أبو علي بن سوار الكاتب أحد رجال عضد الدولة (372 هـ) دار كتب في مدينة رام هرمز على شاطئ بحر فارس، ودارًا أخرى بالبصرة

(1) الحضارة الإسلامية ج 2 : 241 _ 254.

وأسس أبو النصر سابور بن أردشير وزير بني بويه سنة (383 هـ) دارًا للعلم في الكرخ غربي بغداد وكذلك فعل الشريف المرتضى المتوفى (406 هـ) عندما أسس دارًا سماها دار العلم، وفي مصر أسس الجامع الأزهر كما قلنا، وفي سنة (378 هـ) اشترى العزيز بالله دارًا إلى جانب الجامع الأزهر وجعلها لخمس وثلاثين من العلماء، وفتح الحاكم بأمر الله سنة (345 هـ) الدار المسماة بدار العلم، أو دار الحكمة، وتوالى تأسيس المدارس في أنحاء العالم الإسلامي وكثرت بدرجة ملحوظة خاصة في القرن الخامس وما تلاه [1].

والذي يهمنا الآن هو أن نركز على أن تلك المدارس مع كونها نشأت أصلًا لتدريس العلوم النظرية والعملية بغية إجابة الطالبين والقاصدين لكل فن وصناعة كما جاء في بيان الخليفة المعتضد عندما توسع في بناء قصره بالشماسية ببغداد وأضاف إليه دورًا للعلم فسئل عن ذلك فأجاب مع الفور بأنه يريد أن يسد نهم التلاميذ على تنوع رغباتهم بإقامة تلك الدور، أقول مع كونها كذلك فهي بجانب مهمتها العلمية كانت مكانًا لإقامة الفقراء والمتجردين، وأعني بهذا ن بعض تلك المدارس قد هيئ لاستقبال الفقراء والغرباء الطالبين للعلم وأجريت عليهم الرواتب، كما أعد لإقامة المنقطعين والمريدين من الصوفية، فالمدرسة السيوفية التي أنشأها صلاح الدين الأيوبي وكتب خطة وقفها سنة (572 هـ) قد ظهر فيها (جماعة من الصالحين، وقد فتح على الشيخ العارف شرف الدين عمر بن الفارض من شيخه البقال في هذه المدرسة) [2].

ولما بنى أبو عمر محمد بن أحمد بن قدامة (528 - 607 هـ) مدرسته العمرية جعل فيها عشرة خلاوي للفقراء عقدًا [3]، وجعل أبو عبد الله الفقيه

---

(1) راجع كثرة المدارس : خطط المقريزي ج 1 : 458، 462. ج 2 : 363، 365. تحفة الألباب 49 – 50، 52، 53، 57، 79، 58، 67، 69. الحضارة الإسلامية ج 1 : 241 – 254. خطط الشام 51.
(2) تحفة الألباب 64.
(3) طبقات دمشق 243.



محمد بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي مدرسته الضيائية (620 هـ) دار للمحدثين والفقراء والغرباء [1]، وبنت خاتون بنت أسد الدين شيركون المدرسة العادلية الصغرى (656 هـ) ونصت على أن تكون مدرسة ورباطًا لخدامها وعتقائها، ثم للفقراء والمساكين من بعدهم، وكذلك أوقف أبو العباس أحمد السومري (696 هـ) دار الحديث السومرية لتكون بمثابة مدرسة للحديث وخانقاه للصوفية فتم له ما أراد [2]، وأقام شمس الدين سنقر السعدي المدرسة السعيدية (715 هـ) وبنى بها رباطًا للنساء [3]، وقيل إن دار الحديث القلانسية بدمشق كانت مدرسة وبها رباط، وأعدت لسكنى الفقراء [4]، وشيد علم الدين سنجر الجاولي المدرسة الجاولية (وعمل بها درسًا وصوفية) وذلك في سنة (723 هـ) أما في سنة (725 هـ) فقد بنى شهاب الدين أحمد بن أقوش العزيري المهمندار مدرسته وجعلها خانقاه أيضًا [5]، وأنشئت المدرسة الجمالية بجهود علاء الدين الجمالي سنة (730 هـ) وجعلها مدرسة للحنفية وخانقاه للصوفية، وولى مشيختها والتدريس بها الشيخ علاء الدين علي بن عثمان التركماني الحنفي الصوفي [6]، وقرر علاء الدين أقبغ عندما بنى مدرسته الأقبغاوية عام (732 هـ) أن يقام فيها درس للشافعية وآخر للحنفية، (كما جعل فيها عدة من الصوفية ولهم شيخ) [7]، وخصص الأسعردي بيتًا لكل فقير يتلقى القرآن في مدرسته التي أنشأها سنة (817 هـ) [8]، واشترط

---

(1) نفسه 238.
(2) نفسه 138، 80.
(3) خطط المقريزي 397.
(4) خطط دمشق 85.
(5) خطط المقريزي ج 2 : 398، 399.
(6) نفسه ج 2 : 392.
(7) نفسه ج 2 : 384.
(8) خطط دمشق 58.

الواقف لدار القرآن الصابونية (868 هـ) أن يكون الخطيب شافعيًا والإمام حنفيًا (وأن يكون معه عشرة من الفقراء من جنسه) يقصد الطائفة الجبرتية المباركة لديه [1]، ونظرًا لوجود الصوفية بالمدرسة القمحية (824 هـ) والحاجبية (870 هـ) فقد أطلقوا على كل منهما خانقاه [2].

وهكذا كان عدد لا بأس به من المدارس يقوم بتدريس العلوم، ويأوي كثيرًا من الفقراء الطالبين للعلم أثناء طلبتهم، أو عددًا من الصوفية المتجردين والمنقطعين، وأعدت المدارس لإقامة هؤلاء جميعًا، كما أوقفت عليهم الرواتب بنص من الواقف.

الدور بين الاشتراك والافتراق:

لقد اتضح من العرض السابق للزوايا والربط والخانقاوات والمدارس أنها جميعًا خاصة الثلاثة الأول تشترك في مهامها فهي دور للعلم، وللعبادة وللخلوة، ويجلس فيها الشيوخ مدرسين ومربين، ويرتفع الآذان منها، وتقام الصلاة من محاريبها، وقد تصلى بها الجمعة لا فرق بينها جميعًا وبين المسجد الجامع، وتجري عليها الأوقاف والرواتب، وأحيانًا يطلقون لفظة رباط أو خانقاه على المدرسة، لذا لم يتبين كثير من الباحثين الفروق بينها فقالوا إنها واحدة باعتبار النشاط مختلفة باعتبار الاسم فقط، ولكن عند التدقيق نلحظ فروقًا بينها، فالزاوية تكون غالبًا لشيخ بعينه حال كونه يجلس ويحيط به مريدوه، وهي أقل استيعابًا واستعدادًا من الرباط أو الخانقاه، والرباط أيضًا قد يراد به الجانب الحربي خاصة إذا كان بالثغور، أما إذا كان بالمدن فإنه ينفرد بالمنقطعين حقًا إلا أنه قد يضم صوفية وغيرهم، وقد تختص به النساء، بخلاف الخانقاه فهي أكثر استيعابًا واستعدادًا ووقفًا ومن فيه لا يخرجون عن وصف الصوفية وطرائق تربيتهم،

(1) نفسه 68 _ 69.
(2) نفسه 178 _ 184.

والمدرسة يغلب على معظمها الطابع العلمي والجدل، وإن جمعت بين جدرانها صوفية فالغالب الأعم من المدارس يخلو منهم، ودور الصوفية فيها ثانوي إذا قيس بالجانب العلمي، ولهذه الفروق تناولها المؤرخون ومؤلفو الخطط منفصلة عن بعضها لاعتبارات التفرق المشار إليها بين كل من الزاوية، والخانقاه والرباط والمدرسة.

هـ - الانقطاع بالمقابر:

أراد بعض المنقطعين أن يتجردوا عن كل ما له صلة بالدنيا فآثر أن يأتي منزويا وهو حي في دور الآخرة التي يرغب في إعمارها فعمد إلى القبور وما يلحق بها مختليًا فيها، وكانت أول محاولة قد تمت على يد معضد بن يزيد وعدة من أصحاب عبد الله بن مسعود عندما خرجوا إلى الجبانة يتعبدون فأتاهم ابن مسعود ونهاهم عن ذلك [1]، وجاور عبد الرحمن بن محمد بن المغيرة الكوفي الأصلي نزيل مصر والمتوفى (319 هـ) هو وأخوه عبد الله بن المغيرة بتربة أبي بكر الزقاق المتوفى (290 أو 313 هـ) [2]، وحدث القاضي اليحصبي قال: سألت أبا علي الصوفي عن أبي الحسين علي بن الحسن بن الحسين بن محمد القاضي المعروف بالخلعي (405 - 492 هـ) فقال أبو علي عنه: (فقه له تواليف حسنة ولي القضاء وقضى يومًا واحدًا واستعفى وانزوى بالقرافة الصغرى) وذكره القاضي عياض والقاضي أبو بكر بن العربي قائلًا (شيخ المعتزلة في القرافة) [3]، ولم يلمه كل من القاضي عياض والقاضي أبو بكر على صنيعه هذا، ووصف السخاوي يوسف بن عبد الله بن عبد الرحمن الكردي بأنه كان صالحًا خيرًا مجتهدًا في خدمة الفقراء والقيام بوظائفهم والمبالغة في إيصال النفع والراحة إليهم مع كثرة عبادته والتخلي عن الدنيا، كما أنه قد أقام بتربة [4]، وكذلك أقام بتربة

---

(1) ابن سعد. الطبقات الكبرى ج 6 : 111.
(2) تحفة الألباب 207، هامش نفح الطيب ج 4.
(3) ابن خلكان وفيات الأعيان ج 3 : 7.
(4) تحفة الألباب : 186.

الأمير جانبك شيخ وخمسون صوفيًا [1]، ومضى شيخنا محمد أبو خليل نزيل الزقازيق سبعة أعوام مختليًا بالمقابر حتى أمر بالخروج والتربية.

وأخيرًا فتلك الساحات التي أتينا عليها وهي مأوى المتجردين من طلاب الآخرة والراغبين في إعمارهم على حساب دنياهم، وكما كانت أماكن للعبادة والعلم فقد أدت إلى بث الآداب والأخلاق والتراث الصوفي كله.

المتجردون تحت الإرفاق والإنفاق:

تناولنا في صدر الفصل حكم الانقطاع للعبادة بين المؤيدين والمعارضين وأدلة كل، ونأتي هنا إلى حكم الرفق بالانفاق هبة، أو صدقة، أو وقفًا على سكان الأماكن السابقة ونستثني من هؤلاء من آثر أن يأكل من كسب يده أو من سميناهم المتجردين مع الأخذ بالأسباب، أما المعنيون بالحديث في هذه الفقرة فهم الذين انقطعوا وجرى عليهم رفق البعض منهم أو إنفاق وأوقاف الأغنياء والقادرين من غيرهم.

والمتتبع لإرفاق المتجردين يجد أنها غالبًا ما تكون وقفًا من الأمراء والسلاطين أو العلماء وذوي اليسار، ولقد أشرنا إلى تلك الأوقاف التي أجريت على الزوايا والربط والخانقاوات والمدارس ولا شك أن الوقف باب في الفقه له أدلته من النقل، فقد صح عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر أصاب أرضًا بخيبر فأتى النبي > فقال: يا رسول الله إني أصبت أرضًا بخيبر لم أصب مالًا قط أنفس عندي منها فما تأمرني به؟ قال: **«إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها غير أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يوهب ولا يورث»**. قال: فتصدق بها عمر في الفقراء وذوي القربى والرقاب وابن السبيل والضيف، ولا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف، أو يطعم صديقًا بالمعروف غير متأثل فيه، أو غير متمول فيه [2]، أي غير جامع لمال منه.

---

(1) نفسه 185.
(2) محمد بن عبد الله الخطيب : مشكاة الأنوار ج 2 : 907.

ويصح وقف الواقف بالقول والفعل مع القرائن الدالة عليه، ويكون في سبيل الله كالغزو والرباط والمساجد والآبار والمقابر والسقايات، وفي الرقاب والغارمين، وفي العلم ودوره، والقرآن وحفظه، والفقه ومذاهبه، وإذا حدد الواقف قبيلة بعينها أو عددًا منها، أو مدنًا أو أقاليم عمل بما حدده، ومن هنا فإن الوقف يجري صحة على كل ما فيه أجر وثواب، وما يعتبر برًا لا إثمًا [1]، وتدخل الزوايا والربط والخانقاوات باعتبارها تحوي عبادًا وفقراء ومساكين أو علماء أو قراء أو فقهاء محدثين وهي وجوه من البر، وتدخل تحت قوله تعالى ﴿ **وَفِي سَبِيلِ اللهِ** ﴾ [التوبة: 60].

وإن كان رفق الصوفية من الشيوخ والمريدين هدايا من الأغنياء أو العلماء أو الأمراء والسلاطين جاز الأكل منها أيضًا لأن رسول الله > أكل من طعام الصحابة، وقبل الهدايا وإن كان قد هم ألا يقبل **(هدية إلا من قرشي أو أنصاري أو ثقفي أو دوسي)**، رواه الترمذي وأبو داود والنسائي وإنما رغب في ذلك لأن ضعاف الأصول قد يمنون، أو يسخطون إذا لو يوفوا بأضعاف ما بذلوه، فعندما أهدى أعرابي الرسول > (بكرة فعوضه منها ست بكرات فتسخط) [2]، وظل ساخطًا رغم المضاعفة إلى ست أمثال منها، نبه رسول الله > أنه من الأفضل قبول الهدايا من أرباب اليسار وذوي الحسب لكون أحسابهم تمنعهم من المن والتسخط، والذين يرفقون بالصوفية في خلواتهم كانوا من القبيل المحمود والذي لا يمن ولا ينتظر الرد.

وتأكيدًا على تلك نجد أن عثمان وابن عمر والشعبي وإبراهيم النخعي وسائر علماء الكوفة، والحسن البصري ومعه علماء البصرة كذلك مثل أبي سلمة بن عبد الرحمن، وإبان بن عثمان، وفقهاء المدينة السبعة، ومالك وأبو يوسف والشافعي وسفيان الثوري وغير هؤلاء من علماء الأمصار ما عدا سعيد بن المسيب

(1) ابن قدامة المغني ج 6 : 186 وما بعدها.
(2) مشكاة الأنوار ج 2 : 910.

وابن سيرين كلهم يجوزون قبول طعام الأمراء والسلاطين، وهم يرددون ما قاله عثمان } عندما سئل عن أكل طعام الحكام فقال: (لحم طيب زكي) ويفتون بأن جوائز السلطان أحب إليهم من صلة الإخوان لأن الإخوان يمنون والسلطان لا يمن [1]،ولصحة ذلك قبل العلماء أجورًا ورواتب حددت لهم داخل ساحات المنقطعين، كما قبل المتجردون معاليم أجريت عليهم كذلك.

وإذا كان هذا النوع من الأماكن ودور الاختلاء والانقطاع قد تلاشى أكثره، وبات القليل مهجورًا فإن ذلك لا يعتبر تصحيحًا لأمر جرى في عصور وسمت بالضعف بل إنه خسارة جسيمة للمجتمع الإسلامي وللتربية الروحية والعلمية، وإهدار لساحات لها مكانتها في مجال تربية المريدين تربية سليمة على أيدي شيوخ لهم منزلتهم وجلالهم.

(1) المقري : نفح الطيب ج 2 : 191.

الفصل الخامس
إمدد يدك أخلع عليك إزاري

تمهيد:

تناولنا في الفصول السابقة آداب السلوك مع الله ومع الخلق، والمجالات والساحات التي يمكن أن تتحقق فيها تلك الآداب وتنتقل من شيخ لمريد، ومن مريد سبق إلى آخر لحق وبينا أن كثيرًا من الشيوخ لا يقبل المريد إلا إذا اجتاز سنوات متعددة يقضيها في الخدمة والصحبة والإرادة، وأن بعضهم يقبله مهما كان بغية أن يكون له توبة أو ينخرط في السلوك بصدق، وسواء قضى المدد المطلوبة للتدريب والاختبار أو جاء إلى الشيخ يطلب صلته ابتداء فإن لسان حال الشيخ وقلبه يقول له إمدد يدك لتنال عهدنا ولنخلع عليك إزارنا أي خرقتنا، وهذا هو محط حديثنا في هذا الفصل، إنه العهد والخرقة.

دلالات العهد:

الكلمة مشتقة من عهد فلان إلى فلان عهدًا أي ألقاه إليه وأوصاه بحفظه وبالقيام به، فهي لفظ يرتبط بالجانب العلمي للشيء أو الأمر، ومقتضاه ضرورة الإيصاء والنهوض والحفظ والالتزام ولما كان هذا المقتضى للعهد العملي لا يتحقق إلا بالإدراك اتصلت الكلمة في مدلولها اللغوي بالعلم والمعرفة فيقال عهد الشيء عرفه، والأمر كما عهدت: كما عرفت، وهو قريب العهد بكذا أي قريب العلم به، وعهدي بك مساعدًا للضعفاء بمعنى أني أعلم ذلك، فالجذر والمصدر يشتملان على الجانب العلمي والنظري معًا، كما أنهما يكونان بين طرفين: طرف يعطي ويوحي ويلزم وآخر يتلقى ويقوم ويلتزم بحيث نقول أعهده أي أعطاه عهدًا ومثله عاهده، واعتهده تفقده وتردد إليه يجدد العهد به، وتعاهدا تحالفا، وتعهد الشيء التزم،

وتعهد به التزم به، والمتعهد المحافظ على العهد والملتزم به يفعله وينفذه [1]، وقد عرفه الراغب الأصفهاني فقال (العهد حفظ الشيء ومراعاته حالًا بعد حال) [2].

وهكذا تدلنا المعاجم على أن اللفظة تنصرف إلى المحسوس مثل المطر، والمنزل، والزمان، وإلى المعنوي كالأمر وإذا اتجهت إلى المعاني شملت الجانب النظري والعملي في السلوك، ولا شك أن ما تشتمل عليه من المعاني النظرية كالعلم بالشيء أو الأمر ومعرفته، والعملية كالحفظ والإيصاء والقيام والالتزام، ووجود طرفين: طرف يعطي العهد وثان يتلقاه بالوفاء والقبول والتنفيذ، ويتعاهدان على ذلك، ويراقب الملزم الملتزم، كل هذه الدلالات اللغوية والمعنى الاصطلاحي الذي أشار إليه الراغب مرعية في جانب العهد الصوفي، إذ يوجد شيخ مر بتجربة سابقة قائمة على العلم، مبنية على الإخلاص والاستقامة، مشحونة بالعاطفة الصادقة، متجهة في قصدها إلى الله وحده، هذا الطرف المجرب يأخذ العهد على مريد يود أن يسلك نفس الطريق، فيلزمه الشيخ ويوصيه بالمعرفة الشرعية الأولية اللازمة للسير على الطريق، ويطالبه بالمحافظة على الواجبات والآداب، ويراقبه عن كثب وكذلك يفعل المريد التزامًا ومراعاة لأحواله وإتباعا لأوامر شيخه.

ونظرًا لانطباق المعاني اللغوية الواردة في الاشتقاقات والمفهوم الاصطلاحي السابق على طرفي التربية الصوفية نجد أن رجال الطريق دققوا في اختيار المصطلح من جهة اللغة حتى يتناسب مع مقصودهم وغايتهم وسلوكهم، نضف إلى ذلك المعاني الشرعية المستقاة من استخدام اللفظة بين آيات القرآن الكريم وهو ما يشير إليه قريبًا.

---

(1) الفيروز آبادي: القاموس المحيط ج 1 : 320. والمعجم الوسيط ج 2 : 633 – 634. سعيد الخوري أقرب الموارد ج 2 مادة ع هـ د.

(2) المفردات 591، وبالنظر في المعاجم تلحظ أنه اشتقاقات لفظة العهد بجذورها انصرفت إلى المحسوس كالمطر، وإلى المعنويات كالأمر، واشتملت على الأمور العملية.

البيعة في معنى العهد:

ومن الألفاظ التي اقتربت دلالة في بعض مشتقاتها من العهد لفظة البيعية التي ترجع في جذرها اللغوي إلى بايع، فيقال بايعه عقد معه البيع والبيعة، وبايعه على الشيء أو الأمر أي عاهده عليه، وتبايعا مثل بايعا تعود إلى البيع والبيعة جميعًا، مثل (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) وقولهم (تبايعوا على الأمر) أي تعاهدوا، والبيعة خاصة بعقد التولية للسلطان أو عقد العهد بين طرفين كالعهد بين الشيخ والمريد (1)، وتتضمن البيعتان بذل الطاعة للسلطان أو الشيخ والرضوخ لهما وكذا كل بيعة في معناهما، وأنت ترى في لفظة البيعة أنها دلت على المحسوس إذا استخدمت في بيع السلع، وعلى المعنوي إذا استعملناهما في العهود على أمور معنوية، شأنها شأن لفظة عهد في دلالتها على المحسوسات والمعنويات.

العقد توثيق للعهد والبيعة:

أدائني اجتهادي إلى وضع الكلمات الثلاثة على هذا الترتيب طبقًا لما يستفاد من دلالاتها مع أنها تشترك في أمور هي إطلاقها على المحسوسات والمعنويات، وأنها تتفق في الدلالة على العهد، وتتحقق من خلال وجود طرفين، لكنها مع هذه العناصر التي تبدو مشتركة تتمايز فيما بينها بحيث تبدو لفظة العهد مرحلة أولية للعلاقة بين الطرفين هذا مع شيوعها وشمولها بصورة أكثر من غيرها، ثم تأتي لفظة البيعة لتؤكد مضامين العهد وتحث على البذل والرضوخ، وأخيرًا توثق كلمة العقد ما جاء في مطلوب اللفظتين السابقتين توثيقًا شديدًا، بحيث تكون الثالثة بمثابة التسجيل لما اتفق عليه في بنود العهد والبيعة.

(1) أقرب الموارد ج 1 : 70.

ويتضح ذلك من خلال تتبع الأخيرة في اشتقاقاتها، فهي تطلق على الشدة والصلابة والتماسك وتضام الأجزاء إلى بعضها لتزيد من قوتها، أو إحكام الإلصاق في الليات إن استعملت في مجال المحسوسات، فيقال عقد السائل أي جمد وغلظ، وعقد طرفي الحبل وصل أحدهما بالآخر بعقدة تمسكها لإحكام وصلهما، وعقد البناء ألصق بعض حجارته ببعض بقصد قوة الإلصاق والمتانة في الجدار، وأصل استعمالها في الأجسام الصلبة.

فإن استعيرت للدلالة على المعاني فقيل عاقده بمعنى عاهده، أو صرفوا العقد إلى العهد فلا يراد مطلق التعاهد أو العهد العام بل يقصد التأكيد والإلزام والقوة، وعقد القلب والضمير على الأمر موضوع المعاهدة، فيقال: عقد العهد أكده، وعقد قلبه على الشيء لزمه وصدقه وحزم على ضميره، واعتقد الإخاء بينهما صدق وثبت [1]، فالنقطة إذا توثيق وتشديد وتقوية وصلابة لما تعاهد عليه الطرفان أو تبايعا، ومن ثم أخرتها لتكون بمثابة إحكام الحلقات الثلاثة.

الألفاظ الثلاثة في البيات القرآني:

قلنا إن لفظة العهد تطلق على أمور محسوسة، وعلى أمور معنوية لها صلة بالجانب النظري أو العملي، وإذا تتبعناها في القرآن الكريم ألفيناها في [46] موضعًا ليس منها موضع واحد دلت فيه على شيء محسوس، بل كلها وردت للدلالة على المعاني وذلك لأن كتاب الله هدى ورحمة، وشفاء وحكمة، وبيان وموعظة، ودنيا وآخرة، وعبادة ومعاملة، وفرد وأسرة، ومجتمع ودولة، وأمة وعالمية، ونظم ومعجزة، ولا شك أن تلك الأمور هي أدخل في المعاني وأطلب.

(1) القاموس المحيط ج 1 : 315 – 316، المعجم الوسيط ج 2 : 613 – 614، والمفردات 576 – 577.

وأغلب معاني الكلمة واشتقاقاتها جاءت تدل على عهد الله مطلقًا، أو على عهده للأنبياء أو عهد البشرى لله على طاعة أو قرابة، أو عهود البشرية فيما بينها، وإذا كان أمر اللفظة على هذا النحو فمن البديهي أن تأتي طورًا تحث على الوفاء بالعهود السابقة وآخر تذم الناقضين لها، وتلك أهم الاستعمالات الواردة في القرآن لهذه المادة.

ومن الاستخدام للدلالة على عهد الله قوله عز وجل يحث بني إسرائيل بعد تذكيره بنعمه عليهم ﴿ **وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ** ﴾ [البقرة: 40]، وقوله في صفات المؤمنين: ﴿ **الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ** ﴾ [الرعد: 20]، ﴿ **وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا** ﴾[النحل: 91]، وعهد الله الذي يجب وفاؤه إما أن يراد به عهد الذرية وهو الإقرار بالربوبية في ﴿ **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ** ﴾ [الأعراف: 172]، أو العهد على الأنبياء أن يبلغوا رسالات الله ﴿ **وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ** ﴾ [الأحزاب: 7]، ﴿ **وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ** ﴾ [آل عمران: 187]، وأحيانًا يقولون هي اسم جنس تشمل جميع عهود الله وهي أوامره ونواهيه ووصاياه، ويدخل في ذلك الالتزام بالفرائض وتجنب المعاصي، وإتباع النبي ﷺ في سنته، والوفاء بنصرته، وحفظ الحدود، وعدم الاعتداء على الحرمات والأعراض والدماء إلى غير ذلك مما حدده الشرع نصًا أو قياسًا، أو ما ركز في العقول من الحجة على توحيده سبحانه فإنه بمثابة ما وصاهم به ووثقه عليهم خبرًا [1].

(1) الزمخشري : الكشاف ج 1 : 268، 275. ج 2 : 375، 425. تفسير القرطبي 283، 3536، 3785.

أما عهد الله للأنبياء في مثل قوله جل جلاله: ﴿ **وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ** ﴾ [الأعراف: 134]، وقوله: ﴿ **وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ** ﴾ [طه: 115]، ﴿ **أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ** ﴾ [يس: 60]، فالمراد بعهده للأنبياء هو الاصطفاء والنبوة، والوصايا، وما استودعه لديهم من العلوم والمعارف، وعهده لبني آدم هو وصاياه لهم على لسان الأنبياء، أو ما أودعه في عقولهم وفطرهم من الدلائل على الربوبية والألوهية [1].

وقد يعاهد المؤمن ربه بأن يلتزم بطاعته تطوعًا أو استقامةً على ما أمر لقوله تعالى: ﴿ **وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ**﴾ [التوبة: 75]، وقوله: ﴿ **وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُوَلُّونَ الْأَدْبَارَ** ﴾ [الأحزاب: 15]، والآيتان نزلتا في أحوال خاصة لأفراد أو جماعة من المؤمنين عاهدوا الله في الأولى أن يتصدقوا عند الغنى، قيل هو ثعلبة بن حاطب الأنصاري، وقيل حاطب بن أبي بلتعة، أما الآية الثانية فنزلت في جماعة تغيبوا عن بدر فعاهدوا الله على أن يقاتلوا في المواقف كلها بعد ذلك، أو في قوم عاهدوه سبحانه على ألا يفروا يوم أحد، فهؤلاء وهؤلاء قطعوا على أنفسهم عهدًا أن يتقربوا إلى الله بالصدقات أو بالجهاد وقبل الله منهم تلك القربة.

وسوف نشير قريبًا إلى أن لفظة العهد وردت أيضًا في سياق ضرورة الوفاء به وعدم نقضه وذم الذين ينكثون وينقضون، وإنما أخرناها تفاديًا للتكرار.

وننتقل إلى لفظة (بايع) ومشتقاتها حيث ذكرت في القرآن خمس عشرة مرة، ويراد بها المبادلات المالية في البيع، أو يقصد من استعمالها غير ذلك من

(1) نفس المصدرين الكشاف ج 2 : 108، 555. ج 3 : 327. والجامع لأحكام القرآن 2707، 4291، 5491.

المعاهدات للوفاء بأمور تشريعية وسلوكية، ونظرًا لأن موضوعنا خاص بالسلوك فتركيزنا على الاستعمال المعنوي الذي يعني التكليف والطاعات والعبادات والآداب، ومنه قوله جل شأنه: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح: 10]، ومثلها آية 18 من نفس السورة، والآيتان نزلتا في بيعة الرضوان أو الشجرة عندما أرسل النبي > خراش بن أمية الخزاعي إلى قريش يبلغهم أن النبي > ما جاء إلا للبيت فعقروا ناقته وردوه ردًا غير حسن، فأرسل عثمان بن عفان، وطال أمده فظنوه قد قتل فنادى مناد للرسول صلوات الله عليه: البيعة، ولما توافدوا واجتمعوا بايعهم النبي > على الصبر عند لقاء العدو، وألا يفروا، وبارك الحق جل جلاله تلك البيعة بالرضا وإنزال السكينة، وشد على قلوب المبايعين طمأنينة، وكانوا ألفًا وخمسمائة وعشرية كما ذكر.

ولعل قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا ... ﴾ [الممتحنة: 12]، التي عرفت ببيعة النساء تعتبر دليلًا قويًا، وسندًا هامًا لمبايعة رجال الطريق ومريديهم، وذلك لأنه صلوات الله وسلامه عليه بعد أن فرغ يوم فتح مكة من بيعة الرجال شرع في مبايعة النساء وهو على الصفا، وقد بايع الجميع على بنود هامة سوف ترد قريبًا.

وبقيت كلمة (العقد) وجاءت مدلولاتها المشتقة من الجذر (عقد) في سبعة مواضع وذكر الكشاف أنها العهد الموثق، شبه بعقد الحبل إذا قوى كما قال الحطيئة:

قوم إذا عقدوا عقدًا لجارهم * شدوا النعاج وشدوا فوقه الكربا [1]

(1) انظر : معجم ألفاظ القرآن الكريم ج 1 : 139، والكشاف ج 3 : 546، 543. ج 4 : 95، ج 1 : 591، 640. والمعجم ج 2 : 83.

وتلك الموثقات المحكومة هي عقود الله التي عقدها على عباده من مواجب التكليف، وكذا عقود الأمانات التي حددها الله وبينها في دينه، وأحل منها ما أحل وحرم ما حرم، قال جل جلاله في ذلك ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾ [المائدة: 1]، وقال سبحانه في الإيمان: ﴿ **لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ** ﴾ [المائدة: 89]، والآية نصية في توثيق الحلف بالله وتوكيده، وهو الذي يؤاخذ به العبد.

وبهذا نتبين أن العهد هو أوسع الكلمات ذيوعًا في القرآن، وأشملها لما يريده سبحانه من عباده، والبيعة هي تأكيد لعهد الله بتفصيلاته التي أشرنا إليها، أما العقد فهو توثيق ذلك كله وتقويته، وتعمل لفظة الميثاق في نفس المجالات السابقة، وجاءت في (34) موضعًا من القرآن الكريم.

العهد في مجال التطبيق النبوي:

تحدث القرآن عن الألفاظ الثلاثة وما دار في فلكها حديثًا مستفيضًا ومؤكدًا، ومنبهًا على الوفاء، ومحذرًا من النقض، وكان يكفي من الله لما يليق بجلاله وعزته أن يأمر وينهى دون أن يحيل أوامره ونواهيه ووصاياه إلى صيغ من التوثيق متنوعة الدرجة: فيها العهد والبيعة والعقد والميثاق، ولكن اقتضت حكمة الله ورحمته أن يسوق هدايته البيانية بأساليب وطرق متعددة، منها ما هو حديث مجرد، أو دليل مؤكد، أو مثل وقصة متكررة الذكر والسياق، أو موعظة رقيقة مؤثرة، أو بشارة راجية مرتقبة، أو نذر مخيفة واقعة، وتبعًا لذلك فقد حول الحق تكاليفه من مجرد القول إلى عهود ومواثيق ترق بداية وتشتد نهاية.

وقام الرسول > في حياته بتطبيق ذلك عدة مرات، منها بيعة العقبة الأولى عندما لقي الرسول صلوات الله عليه في الموسم وفدًا من الخزرج، فدعاهم إلى الله وعرض عليهم الإسلام، وتلا عليهم القرآن، فأيقنوا به، واطمأنت قلوبهم لما سمعوه فأجابوه إلى ما دعاهم إليه، وطلبوا إمهالهم حتى يرجعوا إلى قومهم بيثرب فيذكروا لهم أمره صلوات الله عليه فلعل الله يصلح به شأنهم، فتواعدوا على اللقاء في العام القادم، فلما كان ذلك العام المرتقب وافى الرسول > في الموسم اثنا عشر رجلًا، وبايعوه بيعة العقبة الثانية: جاء في حديث عبادة } قال: (بايعنا رسول الله > بيعة النساء وذلك قبل أن تفرض علينا الحرب على ألا نشرك بالله شيئًا ولا نسرق ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا نأتي ببهتان نفتريه من بين أيدينا وأرجلنا ولا نعصيه في معروف. قال: **«فمن وفى ذلك منكم فأجره على الله»**. وفي لفظ «فله الجنة»، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به في الدنيا فهو له كفارة وطهور، ومن أصاب من ذلك شيئًا فستره الله فأمره إلى الله إن شاء عذب وإن شاء غفر، فبايعناه على ذلك). وعادوا إلى بلدهم ومعهم مصعب بن عمير يعلمهم ويفقههم حتى تكاثر المسلمون بيثرب، وجاء منهم سبعون رجلًا في الموسم، وقابلوا رسول الله صلوات الله وسلامه عليه فتواعدوا في شعب العقبة، وقالوا: (يا رسول الله علام نبايعك)، قال: **«بايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، وعلى النفقة في العسر واليسر وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى ألا تقولوا في الله، لا تأخذكم لومة لائم، وعلى أن تنصروني إذا قدمت عليكم يثرب، تمنعوني مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم ولكم الجنة»**،

ثم أضاف أسعد بن زرارة لبنود البيعة ضرورة الصبر على مفارقة العرب، وقتل الخيار وعض السيوف لأن ذلك سوف يحدث [1].

ومرت بضع سنين هاجر النبي > ووقعت الوقائع وحدث فتح مكة، وعاد الرسول المطرود إلى الطاردين رحيمًا، يمد يده للجميع مبايعًا لهم على الإيمان والشهادة، والسمع والطاعة لله ولرسوله فيما استطاعوا، ولما فرغ من بيعة الرجال بايع النساء وفيهن هند بنت عتبة زوجة أبي سفيان متنقبة متنكرة مخافة أن يأخذها رسول الله > بحدثها في مقتل الحمزة، فقال: **«بايعنني ألا تشركن بالله شيئًا، فقالت هند: والله إنك لتأخذ علينا ما لا تأخذه من الرجال، فقال: ولا تسرقن، فقالت: إني أصبت من مال أبي سفيان ولا أدري أكان حلالًا أم لا؟ فقال أبو سفيان وكان شاهدًا لما تقول: ما أصبت فأنت منه في حل، فعرفها رسول الله، ثم قالت يا رسول الله أعف عما سلف عفا الله عنك، ثم قال: ولا تزنين، فقالت يا رسول الله وهل تزني الحرة؟ ثم قال: ولا تقتلن أولادكن، قالت/ ربيناهم صغارًا وقتلتهم كبارًا، فضحك عمر حتى استلقى، ثم قال الرسول > : ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن ...** [2]». وأخبر القرآن بأن الله يشهد مثل هذه البيعات، وأن الذين يبايعون إنما يبايعون الحق جل جلاله، ويده فوق يد الجميع علمًا وشهادة.

---

(1) محمد بن يوسف الصالحي الشامي (942 هـ)، السيرة ج 3 : 267 – 277. تحقيق عبد العزيز عبد الحق، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

(2) ابن كثير البداية والنهاية ج 4 : 355 – 56، وانظر في ذلك : الذهبي : السيرة النبوية 2000، والحافظ المقدس صفة التصوف 460، وابن عجيبة الفتوحات الإلهية 241.

العهد في المجال الصوفي:

وصلنا إلى المطلوب من الدراسة إذا بعد جولة طالت وأفادت، وسبحت وأصلت، ودللت وطبقت، وللعناصر والأسس جمعت وحوت، فقد أظهرت أن العهد يلقى من طرف أعلى ينوب في الحق عن الله مبلغًا برسالة، أو داعيًا لديانة، من نبي يبلغ عن الله، أو تابع وعالم يدعو إلى دين نبيه، والنبي مصطفى ومختار، وله من المنزلة والمكانة ما له عند الله، ويشترط في التابع أو العالم أو الداعية أو الولي أن يكون مقتديًا مؤتسيًا بالمتبوع في علمه وعمله وورعه وأن يكون له من الرعاية الإلهية ما يفتح الله له بها القلوب، وتنجذب إليه بسببها البصائر قبل الأبصار.

ويتضح من العرض السابق كذلك أن الطرف الثاني يحتاج إلى العقد إما لأنه يدخل في الهداية من جديد، أو أنه قد أصابته غفلة فيعاهد لليقظة والنشطة، وتصل بنود العهود والعقود بين الطرفين، وتربط بينهما رباط التقدير و الإجلال والاحترام وتصب كلها في مجال التكليفات وضرورة تنفيذ أوامرها واجتناب نواهيها، وأصل ذلك وأساسه الإيمان، ثم الفرائض والعزائم ويتسلسل المطلوب، ولمسنا من بيعات الرسول صلوات الله وسلامه عليه أنه فرق بين بيعة الكافر فبدأها بالبعد عن الشرك ثم والى بعدها ما سواها وبين بيعة المؤمنين فركز بداية على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وهذا يعني بيان أهمية ذلك بالنسبة للمتلقي، كما اتضح لنا صبر الطرف الأول على عناد البعض من الطرف الثاني مثلما صبر رسول الله > على هند وفي النفس ما فيها من تلك المرأة آنذاك، وكذلك ينبغي على المربي أن يصبر على أذى المريدين والتلاميذ.

وإذا كانت البيعة أو العهد يطالب بهما الكافر والعاصي والغافل فإن ابن البنا على حق عندما قال ناظما:

فـــإن أتـــى القـــوم أخوفتـــون * وقـــال يـــا قـــوم أتقبلـــون

تقبلـــوه صـــادقًا أو كاذبًـــا * إذ كـــان محتومًـــا علـــيهم واجبًـــا

والسرقسطي في هذين البيتين يحبذ قبول المريد على أي حال كان من الطاعة أو المعصية ومن الصدق في الإقبال أو الكذب، فإن اطلع مفتون على سر ولي من أولياء الله ثم جاءه طالبًا إرشاده وجب قبوله، لأن فيه زيادة الطاعة للمطيع، وتسليكًا له عن طريق الوصول، ولا يجوز رده لأن في رده كتمًا للعلم من ناحية وإعانة للطالب إن كان عاصيًا على المعصية من ناحية أخرى والإعانة على المعصية معصية، وحتى لو كان كاذبًا في طلبه فيمعنون رفضه، ويوجبون قبوله بغية أن يقلل هذا من فساده، وربما خالط الصالحين فصلح بصلاحهم [1].

وإذا جاء الطالب إلى الشيخ جلس أمامه بانكسار وأدب معظمًا له بفؤاد خال من الشبهات والريب متوجهًا بقلبه وكليته إليه مستعدًا لقبول ما يلقى عليه، وعندما يتصافحان باليمين يردد التلميذ وراء المربي صيغة العهد، فيشهد الله والملائكة والنبيين على كل ما يقول وما يتلقاه.

ويأمره شيخه أولًا بالتوبة إن لم يكن قد تاب قبل الخدمة والصحبة، ويندم على ما فعل ويعزم على اجتناب المعاصي، ويحزم القصد والإرادة على أداء الحقوق لله وللخلق، ويجتهد في المستقبل ليعوض تقصير ما مضى، ويعلن الفرار الدائم من الفتن، ثم يأمره شيخه باقتباس العلم الشرعي اللازم للسلوك إن لم يكن

(1) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية 239.

قد حصله، وعندئذ يلزم شيخه إن كان أهلًا لذلك، أو يصرفه الأستاذ إلى من يعلمه وإنما لزم الطلب لأنه لا يجود للمريد عند الصوفية أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه، وبعد تحصيل المطلوب من العلم يسلك طريق النسك على كتاب الله وسنة رسوله > من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والحج، والقيام ببقية الفرائض والسنن والشرائع المسنونة، والأذكار الموصلة، ويتعهد نفسه بكل ما يصلح جوارحه وظاهره كله، ويلزم الخلوة والعزلة والصمت والجوع حتى يتطهر باطنه ويفرغ قلبه من كل ما سوى ربه، وفي كل ذلك ومعه يلزم طريق الصحبة لأنها حصن من الانقلاب والرجوع عما عزم عليه [1].

ومما هو جدير بالذكر هنا أن القبضة في المبايعة يعتبرها الصوفية من علم الرواية، أي أنها متلقاه بطريقة التسلسل من شيخ إلى شيخ حتى تصل إلى رسول الله > وتلك مبالغة من رجال الطريق وحرص منهم على أن يكون سبيلهم بحقائقه ورسومه مسندًا إلى خير البرية صلوات الله وسلامه عليه، ثم إنها ليست رسمًا وشكلًا مستحبًا وإنما هي معدودة من الأركان بحيث يلتزم بها الخلف نقلًا عن السلف ووصلًا بهم.

ولما كانت على هذا النحو فقد حرص كل شيخ أن يثبت النسبة لقبضته وأن يحفظها ويعرفها لمريديه حتى صارت معلومة عند أبناء كل طريق بحيث يسهل ذكرها بدءًا من أبعد المريدين زمنًا إلى أقربهم من السلسلة ومنبعها، وعلى سبيل المثال فأبو علي الدقيق شيخ القشيري يقول: (أخذت هذا الطريق عن النصر اباذي،

(1) أنظر : الدسوقي : الجوهرة 11، محمد بن ظافر المدني : النور الساطع ومعاهد التحقيق في رد المنكرين على أهل التحقيق : 110، ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي 242 – 240.

والنصر اباذي عن الشبلي، والشبلي عن الجنيد، والجنيد عن السري السقطي، والسري عن معروف، ومعروف عن داود الطائي وداود لقي التابعين) [1].

والقشيري المتوفى (645 هـ) يعلن أنه أخذ طريقه عن أبي علي الدقاق بسلسلته السابقة [2]، والشيخ أبو سعيد فضل الله بن أبي الخير محمد بن أحمد الميهني أخذ عن أبي الفضل حسن عن أبي نصر السراج الطوسي، والطوسي عن أبي محمد المرتعش، والمرتعش عن الجنيد، والجنيد عن السري إلى آخر السلسلة أيضًا [3]، أما الشيخ صالح الجعبري الواعظ أبو إسحاق إبراهيم بن معضاد بن شدادج الجهني الجعبري فقد أخذ عن الشيخ الصالح شبيب بن أبي الفتح الشرطي، وشبيب عن الشيخ نداء، والشيخ نداء عن الشيخ عقيل المنبجي، وهو صحب سلمة السروجي، والسروجي صحب أبا سعيد الخراز، والخراز صحب أبا علي البلوطي، والبلوطي عن علي بن عليل الرملي، والرملي عن والده، ووالده عن عمار السعدي، والسعدي عن أبي يوسف العناني، والعناني عن محمد بن يعقوب الشيباني، والشيباني عن والده يعقوب، ويعقوب عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب [4].

وهكذا تتوالى السلاسل حسب مبايعة المشايخ، وقد تجمع السلسلة أكثر من شيخ أي ربما تشترك عدة طرق في سلسلة واحدة، وأحيانًا يتوحد مصدر السلسلة فينفرد علي بن أبي طالب بالنصيب الأكبر، وأخرى تنتهي بصحابي غيره، والمهم

(1) انظر رزوق قواعد التصوف 96 قاعدة 153، والقشيري : الرسالة 297.
(2) رسائل القشيري 5.
(3) أسرار التوحيد 43.
(4) تحفة الألباب 38.

أن تصل الحلقات إلى الصحابة ومنهم إلى رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، وبذا وجدت سلاسل متعددة ومنابع كثيرة.

البيعة واجبة الالتزام:

قد ينظر إلى عهد الصوفية على أنه تنشيط وتذكير، أو إفاقة من غفلة، ولكن رجال الطريق يرونه عقدًا إلزاميًا يلزم المتعاقدين بكل بنوده، ومن ثم فلا بد للمريد من حفظ عهوده مع الله، وطالما أنه واجب النفاذ، وأن قدرات الإنسان محدودة فقد أثار القشيري نقطة هامة تتعلق بحالة اللزوم مع المحدودية في القدرة يقول: (ولا ينبغي للمريد أن يعاهد الله تعالى على كل شيء باختياره ما أمكنه، فإن في لوازم الشرع ما يستوفي منه كل حسب وسعه) ومعناه أن القربات الشرعية كثيرة ومتنوعة، وأنه سبحانه سن من الطاعات والعبادات ما يفي بإصلاح النفوس على اختلاف قدراتها وتعددها وما دامت حكمة الله قد تعلقت بإيفاء النفوس حدها وحقها في الإصلاح، وما لجميعها يفوق ما لواحدة منها فلا يليق إلا أن يأخذ من القربات ما يستطيعه وما يتحمله حتى يقدر على الوفاء به، والقيام بواجبية العهد الذي قطعه على نفسه، وحول هذا اللزوم يقول جل شأنه في صفة أهل البر: ﴿ **وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا** ﴾ [البقرة: 177]، ﴿ **بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِين** ﴾ [آل عمران: 76]، ﴿ **وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا** ﴾ [الإسراء: 34].

فأنت ترى أن صفة الوفاء للعهد مطلقًا سواء كان مع الله أو مع الخلق جاءت في سياق البر الذي بدأ بالإيمان واستطرد إلى التكليفات والأخلاق، ولا ينبغي لمن عاهد أن يتحايل أو يقصر في الوفاء بل يلزمه حق التوفية مع التقوى والمراقبة

وعدم الغدر والخيانة في شيء مما عاهد عليه، وترك الفتور والخمول، فإن هو قام بهذا على النحو المطلوب نال درجة الحب من الله سبحانه، ويشعر القرآن المعاهد بأن عقده الذي ألزم به نفسه أصبح مسؤولية في عنقه، عليه أن يفي به دائمًا ولا يضيعه.

ولقد لام الله بعض أهل الكتاب على نقضهم لعهودهم فقال سبحانه: ﴿ **أَوَ كُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ** ﴾ [البقرة: 100]، ويشترون بالعهد والإيمان ﴿ **ثَمَنًا قَلِيلًا** ﴾ [آل عمران: 77]، وبالتتبع لأحوال البشرية والإحاطة بهم يقول جل جلاله: ﴿ **وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِنْ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ** ﴾ [الأعراف: 102]، هذا وقد وجه اللوم لبني إسرائيل على نقضهم المتكرر للعهود، فقد خانوا وغدروا ولم يؤمنوا بعموم الرسول ولا بمحمد رسول الله >، كما لم يوفوا عهودهم مع الخلق، وقد يشترون بنقضهم ثمنًا بخسًا من الدنيا، والنقض ليس ديدن بني إسرائيل فحسن بل هو طابع الأكثرية من البشرية فلم يوفوا بعهودهم في الذرية والإيمان بالرسل جميعًا والبيان للناس [1]، وليحذر الذين يخالفون عقودهم أن يدخلوا تحت قوله سبحانه: ﴿ **إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ** (55) **الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ** ﴾ [الأنفال: 56]، ونقض العهد في أصل الإيمان ردة عن الحق في الظاهر، ونقض البيعة في طريق السلوك والإرادة ردة عن السعي نحو الحقيقة عند أهل الباطن.

العهد عقد لغاية:

الصوفي قبل إرادته مسلم، وقد يكون من الذين يؤدون شعائر الدين على وجه

(1) انظر : الكشاف ج 1 : 331، 438. ج 2 : 216، 448. ج 1 : 300، 438. ج 2 : 100 وتفسير القرطبي 621، 1361، 431، 2691، 2869.

مرض وربما كان مستقيمًا إلى درجة عالية، وأحيانًا ما يكون عالمًا ذا فهم وسلوك فما الذي يضطره مع الاستقامة أو العلم والفهم إلى أن يمد يده لبصير عارف، أو ولي مكاشف، لا بد أن تكون هناك غاية عليا وراء هذا القصد لا تتحقق إلا من خلال التربية الصوفية الخاصة، وإلا بتجربة ممحصة سبق أن قام بها رجال خطرت ببالهم تلك الآمال فوضعوا أقدامهم على الطريق وراقبوا أنفسهم وخواطرهم حق المراقبة، وظلوا سائرين تحت إرشادات شيخ ترقق حتى بلغوا مطلوبهم.

وعندما تحركت إرادة الطالبين، وعقدوا العزم على ما يبتغون، ولامست أيديهم يد المربي المتحقق لم ينظروا إلى يده على أنها يد بشرية، إنما تملكهم شعور الربوبية ساعة المبايعة، وأحسوا أنهم يعاهدون الله عهدًا مستمرًا على الانخلاع من كل ما سبق إن كان معصية أو غفلة، أو على حضور من نوع مستفيق وهم يعبدون، فهم ينوون الانتقال بعهدهم من المعصية إلى الطاعة، أو من الغفلة إلى اليقظة، كما يعزمون التدرج من الإسلام إلى الإيمان إلى الإحسان.

وعملية الانتقال والتدرج تخضع للأحكام والقواعد المفروضة من لدن ذات عليا، وللتوجيهات والسنن المتلقاة عن المعصوم >، كما أنها تنسجم مع محتوى تجربة روحية عميقة طبقها أولًا مبلغ التشريع وصفوة من حوله، ثم أفراد تبعوه أو تأسوا به ممن لهم قدرة ذاتية استبصارية تدرك العلاقة الصحيحة بالله، وتستغور أعماق النفس البشرية لتزيل الحجب التي تعترض أحيانًا تلك العلاقة، وتستقرئ البواطن لتصحح سلوك الظواهر وتدرك متى يكون التطبيق لمراد الله في أحكام موافيًا للهدف السامي الذي ينشدونه، فلدى أرباب هذه القدرة

إمكانية عالية (على استثمار التجربة الدينية على نحو منظم) [1]، وفي مرحلة تعتبر راقية من مراحل السلوك الإيماني.

وتظل تلك العملية قائمة، والانتقال والتدرج مستمرين على يد شيخ، وفي ظل تجربة منصهرة محتدمة وحارة فعالة، ويقظة وثابة حتى تترقرق حواس السالك، وتشف ماديته، ويصفو قلبه، وتزكو نفسه، فتنقشع حجبه، وتتوالى عليه الموارد، ومن الذين عبروا عن تلك الرحلة وما تثمره من غايات عرفانية الإمام القرطبي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ** ﴾ [البقرة: 40]، قال: (أوفوا بعهدي في أداء الفرائض على السنة والإخلاص أوف بقبولها منكم ومجازاتكم عليها)، وتلك حالة عموم المؤمنين، ثم انتقل إلى حال الخصوص فقال: (أوفوا بعهدي في العبادات أوف بعهدكم أوصلكم إلى منازل الرعايات) أو (أوفوا بعهدي في حفظ آداب الظواهر أوف بعهدكم بتزيين سرائركم) [2]، والوفاء بالعهد أمارة لوفاء الله تعالى لهم حسب كل درجة من درجات الوفاء للعامة أو الخاصة أو خاصة الخاصة.

الخرقة ملازمة للبيعة:

(أ) تناولنا في الباب الثالثة مسألة الزي للصوفية [3]، وعرضنا إلى أن المجتمع العربي والإسلامي عرف لكل جماعة زيًا خاصًا بهم، واتخذت الدولة الأموية زي الحرير شارة لها، كما اختارت الدولة العباسية السواد زيًا لها، وفي (153 هـ) أمر جعفر المنصور الرعية بلبس القلانس والدراريع، ولما جاء

(1) هاملتون جب : دراسات في حضارة الإسلام 275 – 276.
(2) الجامع لأحكام القرآن : 282 – 283.
(3) راجع المجلد الأول : 269 – 288.

المستعين بالله عام (248 هـ) صغر القلانس بعد أن كانت طويلة، وأحدث لبس الأكمام الواسعة، ولبس العلماء الطيلسان حتى أحصوا مرة أنه قد حضر مجلس داود بن علي الظاهري المتوفي (270 هـ) أربعمائة مطيلس [1]، وأوائل القرن الرابع اجتنب بعض الظرفاء لبس الثياب الملون لأنهم اعتبروها زي النساء والإماء وأحب المتأدبون والمتظرفون من الأثواب ما تشاكل وتقارب وانطبق واتفق لا ما اختلف، ومال الرجال عامة إلى البياض ولبسوا في المشرق اللون الأزرق عند الحداد، وفي المغرب الأبيض، وعرف الكتاب بالثياب المشقوقة من الصدر والمسماة بالدراريع، وارتدى القواد الأقبية الفارسية القصيرة [2]، فكان هناك شارات للحكام والجماعات وكذا الأفراد.

أما الزهاد والصوفية فإن بعضهم مال إلى عدم التميز والاشتهار بزي أو أحب أن يأخذ زينته وأن يرى أثر النعمة عليه إلى حد أن ذهب سفيان الثوري (161 هـ) إلى أن لبس الصوف كزي خاص بدعة ورياء [3]، وارتدى أبو سليمان الداراني (205 هـ) ثوبًا أبيض فطالبه الإمام أحمد بأن يكون أجود مما عليه فقال: (يا أحمد ليت قلبي في القلوب مثل قميصي في الثياب)، ولام بشدة الذين يقللون قيمة الثياب على أبدانهم بينما ترتفع شهواتهم في قلوبهم، ولا يرى أبو حفص الحداد (240 هـ) ضوء الفقير في ثوبه بل في قلبه، وعدل يحيى بن معاذ الرازي (258 هـ) في أواخر حياته عن لبس الصوف إلى الثياب اللينة والخز،

(1) الذهبي : دول الإسلام ج 1 : 105، 106.
(2) آدم متز الحضارة الإسلامية 163 – 166.
(3) نيكلسون : في التصوف الإسلامي 40.

وكذلك ارتدى أبو حفص النيسابوري فاخر الثياب وكان له بيت فرش فيه الرمل [1].

واتخذت الأكثرية من زهاد الصحابة والتابعين الصوف كساء لهم فلبس عمر جبة صوف مرقومة بآدم [2]، وظهر أبو عبيدة الجراح والي عمر على الشام إلى الناس في جبة من صوف أيضًا، وفاحت رائحة الضأن عند المطر من ثياب أهل الصفة حسبما حدثنا أبو هريرة وفضالة بن عبيد، وارتداه سبعون بدريًا [3]، وسالم بن عبد الله بن عمر [4]، وأبو معاذ المفضل بن فضالة المحدث [5]، واقتدى بهم جل الصوفية حتى وصفهم الكلاباذي (386 هـ) فقال: (لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان مسه، وحسن منظره، وإنما لبسوا لستر العورة فتجزوا بالخشن من الشعر والغليظ من الصوف) [6]، إصلاحًا لأحاولهم وقهرًا لشهواتهم.

(ب) ولم يكتف الزهاد ورجال الطريق بالخشن من الصوف والشعر، وإنما ازدادوا تهذيبًا لأنفسهم وتأديبًا لها، وتعمقوا في المذلة والتواضع وتربية الباطن فرقعوا الخشن، ولبسوه مهلهلًا إمعانًا منهم في الترويض والتصفية، وذلك لأن بعض النفوس لا تنصلح إلا بهذا، وضرب رسول الله > الأسوة لهؤلاء مع صفاء فطرته، ونقاء قلبه، وذكاء روحه ووصله الدائم بربه، وطهر

(1) الطوسي : اللمع 218 – 149.
(2) شمس الدين الذهبي : دول الإسلام ج : 19، تحقيق شلتوت، محمد مصطفى، الهيئة المصرية.
(3) الكلاباذي : التعرف 30 – 31.
(4) دول الإسلام ج 1 : 75.
(5) السخاوي : تحفة الألباب : 266.
(6) التعرف : 29، 30.

نفسه إلى حد لا يتغير معه بلبس لان أو خشن، ومع كونه على هذا سموًا وصفاء ورقة وشفافية، ونورًا وتصفية لكنه عندما أرسل أنس بن مالك إلى خليق النصراني ليأتي بأثواب إلى الميسرة فقال: ومتى الميسرة وما لمحمد ثاغية ولا راغية؟ (1)، فلما قدم أنس ورآه النبي > قال قبل أن يخبره بشيء: **«كذب عدو الله أنا خير من بايع، لأن يلبس أحدكم ثوبًا من رقاع شتى خير له من أن يأخذ في أمانته ما ليس عنده»**. أي يستدين لحاجته: وربما يقول البعض إن اللجوء إلى الترقيع يكون عند الضرورة والفاقة كما هو مأخوذ من سياق الواقعة، ومن نص الحديث السابق، ولكن قول النبي > لعائشة رضي الله عنها: **«إن سرك اللحوق بي فإياك ومجالسة الأغنية ولا تستبدلي ثوبًا حتى ترقعيه، إنما يكفيك من الدنيا كزاد الراكب»** (2)، يقطع بأن الترقيع جائز وقت الفاقة وزمان الميسرة.

ولاستحباب ذلك على إطلاقه من أجل التهذيب رؤى عمر وقد رقع بين كتفيه برقاع ثلاثة لبد بعضها فوق بعض، وفي رواية أخرى أربعة، وثالثة عدوًا على إزاره اثنتي عشرة رقعة إحداهن أدم، أو أربعة عشر، كما لبس على المرقعات، ومات أبو الدرداء وفي ثوبه أربعون رقعة وعطاؤه أربعة آلاف (3)، أي أنه لم يلبسه لعسر أو ضرورة، واقتدى الصوفية بهؤلاء فدخل

(1) الثاغية الغنية، والراغية الإبل.
(2) الحديث الأول إسناده جيد، والثاني أخرجه الترمذي.
(3) الحافظ المقدس: صفة التصوف 47 – 48.

جماعة على بشر بن الحارث (226 هـ) وعليهم المرقعات، ومات ابن الكريني أستاذ الجنيد وعليه مرقعته فكان فرد كمه وتخاريزه عند جعفر الخلدي (348 هـ) يزن ثلاثة عشر رطلًا [1]، ولاشتهارهم بهذه المرقعات قال الكلاباذي عنهم: (سكوت نظار، عيب حضار، ملوك تحت أطمار) [2]، واعتبر الهجويري المرقعة شعار الصوفية [3]، اتخذوها قصدًا بعد أن كانت لمجرد التهذيب، وواضح من العرض السابق أن المرقعة لم تكن تطورًا للثياب الصوفي بل كانت ملازمة له وجودًا وزمنًا، فالرسول أوصى بها عائشة وعمر وغيره من الصحابة لبسوا الصوف المرقع خلافًا لما يقوله نيكلسون من أن المرقعة حلت محل لباس الصوف الذي كان يلبسه أوائل الصوفية [4].

(ج) والصحيح أن الخرقة هي التي حلت محل ثوب الصوف وجاري اسمها لفظة المرقعة أو غلبه، بحيث نقول أن الزي الصوفي السليم أو المرقع الذي لبسه الصحابة وأوائل الصوفية قد تخرق، وأطلقت لفظة الخرقة على الثوب، وعمد بعض رجال الطريق إلى التخريق للجديد عمدًا، وتعرضوا للوم على ذلك لما فيه من إفساد الأشياء مع جدتها، ومنهم من وضع الخرق على القديم، وآخرون خرقوا في أحوال السماع أو الغلبة، ولجأ فريق إلى جمع الخرق وحياكتها ثوبًا لهم [5].

---

(1) اللمع : 248 – 249.
(2) التعرف : 26.
(3) كشف المحجوب ج 1 : 241.
(4) لبس النبي > الصوف، ولبسه عمر مرقعًا، ولبسه البدريون، وأبو بكر، وارتداه أويس القرني مرقعًا، وكذا الحسن البصري ومالك بن دينار (131 هـ) لبسًا مرقعًا وارتداه أبو حنيفة ولم يخلعه إلا بعد اشتغاله بالفقه، ولبسه إبراهيم بن أدهم وغير هؤلاء مما يدل على مسايرة الصوف للمرقعات.
(5) كشف المحجوب ج 2 : 665 – 666.

والمهم أن تلك التسمية سايرت أو غلبت لفظة المرقعة، ثم اتخذت شارة للصوفية حتى صار لكل طريق خرقة تدل عليه، ويعمد الشيخ إلى إلباسها للمريد عند البيعة، وهذا سر الملازمة التي أعلناها سلفًا.

فالشيخ إذا تفرس المريد ووجد فيه الأهلية الكافية، وبدت لديه أمارات الصدق بعد أن يمر بسنوات التدريب الثلاثة: سنة لخدمة الخلق، وأخرى للحق، وثالثة يراعى فيها قلبه، أو لم يمر ولكن جاء صادقًا طائعًا تائبًا يلبسه شيخه الخرقة البهية، ويأمره مع ذلك بالتوبة والتطهير، ويذكره بأنه نائب عن الله وعن رسوله > في البيعة وإلباس الخرقة، وأنه يلبسها إياه كما لبسها الشيخ من شيوخه السابقين.

ومن الجدير بالذكر أن ارتداء المريد الخرقة من شيخه إن جاء بعد فترة تدريب شاقة أثبت فيها المريد صلاحية وتأدب بآداب الخدمة والصحبة والإرادة، وراقب نفسه وقلبه كان الإلباس تحقيقًا، وإلا بأن لبسها بمجرد القدوم على شيخ رآه أو خبره لمدة وجيزة دون أن يتأهل المريد بالشيخ تأهلًا مناسبًا كان الارتداء تقليدًا يتحول إلى التحقيق بعد الصلاحية والأهلية والسلوك الصادق [1].

والصوفية لا يبتدعون بل يستدلون أو يستأنسون، ومن باب الاستئناس في ذلك استدلالهم بحديث أم خالد قالت: أتى النبي > بثياب فيها خميصة سوداء صغيرة فقال: (من ترون أكسو هذه) فسكت القوم قال رسول الله > ائتوني بأم خالد، قالت فأتى بي فألبسنيها بيده، وقال: **«أبلي**

(1) انظر عبد الرازق القشاني : اصطلاحات الصوفية 159 – 160، ومعاهد التحقيق 110، ج 1 كشف المحجوب 251.

واخلقي يقولها مرتين». وجعل ينظر إلى علم في الخميصة أصفر وأحمر، ويقول: (هذا سنا) والسنا بلسان الحبشة الحسن: قال الحاكم في المستدرك صحيح على شرط البخاري ومسلم [1]، ولكن هذا الحديث ليس نصًا في إلباس الخرقة الأمر الذي جعل السهروردي يعترف بأنه: (لإخفاء في أن لبس الخرقة على الهيئة التي يعتمدها الشيخ في هذا الزمان لم يكن في زمن رسول الله >، وهذه الهيئة والاجتماع والاعتداد لها من استحسان الشيوخ وأصله من الحديث ما رويناه) [2]، يشير إلى حديث أم خالد، فالأصل ثابت وهو أن رسول الله > احتفظ بأثواب معينة وألبسها غير واحد من الصحابة [3]، غير أن تلك الحالات لم تكن رديفة مبايعة أو مع توبة بأن وقعت مثلًا يوم الفتح في إحدى البيعات لذا جعلناها استئناسًا ولم نعتبرها دليلًا وهو ما اعتمده السهروردي كذلك.

واعتمادًا علي الاستئناس والاستحسان أرجع المشايخ إلباس الخرقة إلى علم الرواية كما فعل في البيعة لتلازمها، قال الشيخ زروق: (لباس الخرقة، ومناولة السبحة، وأخذ العهد، والمصافحة والمشابكة من علم الرواية) [4]، ويقصدون بالرواية هنا (رفع الأذن في ذكر أو لبس خرقة أو نحو ذلك إلى من أظهره الله على يديه أو إلى النبي >) وبذا يتضح أن الرواية أو السلسلة عندهم خاصة بسند الطريق لا سند الحديث الذي يصل عن طريقه متن الحديث إلى من رواه أو رفعه [5]، ومن أمثلة ذلك إثبات أن الشيخ أبا العباس القصاب لبس الخرقة من يد محمد بن عبد الله الطبري، من يد أبي محمد الجريري، والجريري من الجنيد،

(1) المقدسي : صفة التصوف 44.
(2) عوارف المعارف 93.
(3) قواعد التصوف 96.
(4) نفسه 96.
(5) الشيخ السايح : بغية المستفيد 211.

والجنيد من السري السقطي، والسري من معروف الكرخي، والكرخي من داود الطائي، والطائي من حبيب العجمي والعجمي من الحسن البصري، والبصري من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وعلى من يد المصطفى > [1].

ولبس عبد الله الرومي الخرقة من أبي النجيب السهروردي ضياء الدين عبد القاهر بن عبد الله ولبسها أبو النجيب من عمه، وعمه من والده محمد بن عبد الله، وهذا من الشيخ السايح إلى فرج الزنجاني حتى تنتهي إلى سلسلة الجنيد أيضًا [2]، وأخذ أمام القراء والنحويين نور الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن جرير من معضاد بن فضل اللخمي الشطنوفي المقرئ القادري البيعة والخرقة من الشيخ العارف أبي إسحاق إبراهيم من محمد البغدادي، والبغدادي من الشيخ عماد الدين أبي صالح نصر من الشيخ تاج الدين عبد الرازق، من القطب العارف الشيخ عبد القادر الكيلاني وهو لبسها من سلسلته المشهورة [3].

وربما تأخرت الخرقة عن البيعة كما حدث لأبي سعيد بن أبي الخير الذي أخذ العهد من أبي الفضل حسن، وكلن الشيخ حسن لم يلبسه الخرقة حتى التقى بالشيخ أبي عبد الرحمن السلمي فتقلد منه الخرقة، وكان أبو عبد الرحمن قد تقلدها من النصر اباذي، والنصر اباذي من الشبلي، والشبلي من الجنيد [4]، والجنيد من السري إلى آخر السلسلة، وهذا يدل على أن البيعة شرط أقوى من لبس الخرقة في سلوك الطريق، وأن الانخراط يمكن أن يتحقق بالبيعة وحدها صاحبتها الخرقة، أو

(1) ابن المنور – أسرار التوحيد 68.
(2) السخاوي : تحفة الألباب 214.
(3) نفسه 215.
(4) أسرار التوحيد 50.

تأخرت، أو لم توجد أصلًا، لبس المريد الصوف أو لم يلبسه وارتدى من الحلال ما يريد، كل ذلك جائز ولكن الشرط هو العهد ابتداء.

الأهلية ضرورية في الطرفين:

هناك داع ومدعو، وشيخ ومريد، وعارف وغارف، ومربي وتلميذ، وراء ومرئي وبصير ومتحسس، وملبس الخرقة ولابس لها، ولا بد لكل منهما من أهلية تبلغه مقصودة من وراء توجيهه أو من مرمى طلبه، فالشيخ وهو الطرف الأول لا بد أن يقطع الطريق بداية وسطًا ونهاية، بأن يعرف علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، ويؤديها على وجه الكمال، ثم يقطع عقبات الطريق، ويجرب المقامات ويمر بالمنازل مرور الحاذق الفهم المدرك، ويتطهر من دنايا الصفات البشرية، ويتخلق بالأخلاق السنية والآداب العلية بحيث لا يبقى في نفسه شيء يحجبه وينبغي أن يكون ممن ذاق رفيق الأحوال، وحقيقة الأعمال، وشاهد شهر الجلال ولطف الجمال [1]، وبحيث يكون صائدًا عبقريًا، ومقصودًا نقيًا بصره إذا نظر من بصيرته، وعقله إن فكر من مدته، ولمسة يده من عين رحمته، وفيض قوله من دقيق حكمته، وخضوع الغير من فرط هيبته، شعاعات عينه سبقت في التأثير رقيق كلمه، إذا نظر إلى غريب بعين شفقته صيره قريبًا من حضرته، وإن لمس بيده عاصيًا فاضت عليه من الله هدايته، وإن دعا فبأمر مولاه لا بمنزع من هواه، وبعين منه جل جلاله رعاه ورباه، ثم خلاه وجلاه، باختصار لزم الوحي فهما، واستقام عليه عملًا وتطهر به باطنًا، وحفظ عليه الجوارح ظاهرًا، وأتسي بالنبي > جهرًا وسرًا فرضًا ونفلًا، فردًا وجمعًا، ثم قطع الوجود

(1) الهجويري : كشف المحجوب ج 1 : 254، أسرار التوحيد 64.

المبتدئ متطلعًا إلى الموجد الأبدي، وفي حياء مد له الأبدي، يقول أعطني نصيبي ومدي فلك دعوتي ومنك رشدي.

ويجب على الشيخ أن يتفقه مريده بداية ونهاية، ويعرف إن كان من الراجعين أو الواقفين أو السائرين الواصلين، أي يدرك من أمارته هل يرجع عن إرادته، أو يتوقف لا يتقدم، أو يسابق وينافس حتى يصل بعون الله وفضله، ويوالي تلميذه بالإرشاد، ويعرفه طريق الرياضة، ويبصره بآفات الناس، وبفساد الأعمال ومداخل العدو، ويدرك علل المريدين، وصوارف المجدين وغفلات السالكين.

أما الطرف الثاني وهو المريد فلا بد أن يحزم إرادته، ويغادر بلا رجعة ماضيه بتوبته ويقبل على شيخه بصادق عزيته، وجمع همته، وصدق التلقي في سره وعلانيته، وحسن استعداده ولياقته، وتحمسه لرياضته ومجاهدته، هذا مع التهيؤ للإكثار من طاعته وعبادته، ويكون ذا أدب في خدمته وصحبته، لين الجانب والخلق مع إخوانه وعشيرته، ويسمع ويطيع بقلبه وجوارحه، ويستسلم لنصحه ورأيه.

إن كان الشيخ كما سبق والمريد مثلما وصفنا فيما لحق، أفاد إلباس الخرقة وصح للشيخ أن يمد يده وللمريد أن يكون واحدًا من طلابه، وإذا تأهلا تبايعا وتجانسا، وبالخرقة اكتسيا، ويقوم الشيخ فيبصره بشرائط الخرقة وحقوقها، ويصغي المريد إلى شيخه في أدب متقبلًا منه المطالب الإلهية والمراضي النبوية،

ما الحكمة من الخرقة؟

لماذا لبسوا المرقعات والخرق؟ إن الإجابة على هذا السؤال تخضع لرجال الطريق وسلوكه فهم لا يقولون ولا يعملون ولا يشيرون ولا يترسمون إلا بما يتفق مع غاياتهم من تربية الباطن والظاهر وصولاً إلى الله وعرفاناً به، لذا رأوا أن المريد عند أهبة الدخول (لا يحل له أن يدخل إلى حضرته سبحانه بلباس أهل العوائد) [1]، ولا بد من التجرد والتخلي عن كل ما سواه، وأهم ما يتخلى عنه زينة الدنيا والاكتفاء بما يستر العورة من لبس الخرق، وربطوا أولاً بين هذا الزي وبين صفاء الباطن فقالوا يلبسه (ليلتبس باطنه بصفاته كما تلبس ظاهر بلباسه) [2]، فيكون تخريقه وترقيعه دلالة العجز والانكسار لا القدوة والاستظهار [3]، وأول من أشار إلى تلك الصلة بين اللبسة والباطن علي } عندما قيل له تلبس مثل هذا الثوب الموصول وبه ما به من الرقع؟، فقال: (ليقتدي بي المؤمن ويخشع له القلب) [4]، وخشي عمر على نفسه وعلى صفائه يوم فتح بيت المقدس فخلع ما ألبسوه من جديد وارتدى ثوبه الحقيق المرقع.

ومما يتصل بالباطن في الترقيع والتخريق تطهير القلب من راحة الدنيا ورغباتها وهواها وحظوظها، وفيه ذلة النفس، وإسقاط الجاه والمنزلة، والتحقيق بالخمول، ورفع الهمة، وفي هذا الصدد قابل الهجويري بين أجزاء المرقعة وبين صفات باطنية بمقابلات دقيقة لها أهميتها في السلوك، فقابل بين قبها والصبر،

(1) محمود بن عفيف الدين الوفائي : معاهد التحقيق في رد المنكرين على أهل التحقيق 140 – 200.
(2) كمال الدين عبد الرازق القاشاني : اصطلاحات الصوفية 159 – 160.
(3) نجم الدين : كبرى فواتح الجمال 242.
(4) المقدسي : صفة التصوف 48 – 47.

وبين الكمين والخوف والرجاء، وبين الإبطين والقبض والبسط، وبين الجيب وصحة اليقين، والسجف والإخلاص، ثم رفع المقابلة بين الأجزاء وبين المقامات النفسية إلى ما بينها وبين الأحوال، فربط بين القبو وفناء المؤانسة، وبين الكمين والحفظ والعصمة، والإبطين والفقر والصفوة، وبين الوسط والإقامة في المشاهدة، وبين الجيب والأمن في الحضرة، والسجاف والقرار في محل الوصل (1).

أرأيت كيف أشاروا إلى الصفات الباطنية والمقامات، وإلى الحقائق والرقائق والأحوال بإشارات حسية انتزعت من الخرقة ذاتها، فهم بعد أن خرقوها حسيًا وكونوها من قطع قد خرقوها إشاريًا لترمز كل قطعة إلى صفة أو مقام أو حال كي تستوعب المطلوب من السلوك، ومن الطريف أن كل رمز استقى من الخرقة في المقابلة ناسب صفته أو حاله مناسبة دقيقة.

وإذا خرقنا للباطن بمقاماته وأحواله مرقعة فيجب أن نقيم للصفات النفسية الظاهرة مرقعة أخرى يدل كل جزء فيها على صفة بادية، أو أدب ظاهر، أو خلق مرئي، وليس معنى هذا أن المريد أو الصوفي سيرتدي خرقتين أو مرقعتين بل هي واحدة تذهب أجزاؤها مرة إلى الباطن وأخرى إلى الظاهر، والسالك هو الذي يصنع من الواحدة وجهًا يصفي عليه باطنه وآخر يربي منه ظاهره وبذا يتم الكمال في تربية الباطن والظاهر.

ومن تلك الصفات الظاهرة المرتبطة بالخرق والمرقعات أن تكون للفقر لا للزينة، وللتخفف والتفرغ لما هو أهم من الثياب، ولقمع التظاهر البادي أمام الخلق، وفيها خفة المؤونة في النفقة على الثوب، بالإضافة إلى أنها تدفع الحر

---

(1) كشف المحجوب ج 1 : 246.

والقر [1]، وفي لبسها عز للعوام حين قصرت أيديهم عن العمل بحيث لا يجعلونها سببًا للكسب، وكذلك فهي ذل للخواص لأن الخلق يلومونهم على لبسها فيحدث لهم البلاء بذلك، وإذا لبسها العاصون أو المغرورون انقطعوا عماهم عليه خوفًا من ملامة الخلق، فيكون لبسها سببًا في طاعتهم واستقامتهم، وبارتدائها أيضًا تحقيق الصلة بينه وبين الشيخ، وتنتقل البركة إلى المريد لا سيما إن وفى بحقها وبالبيعة، وليحذر المريد بعد كل هذا أن يشغل أوقاته في ترقيعها وحياكتها وإلا فاتته منافع الظاهر والباطن معًا [2]، وازدراه الشيوع لانشغاله بها عن الله وعنهم في نصحهم وتوجيههم، هذا واقتصر السهروردي في الأمور الظاهرة للخرقة على كونها أوفق من جهة الغسل والتحمل واعتبر كل ما سبق كلامًا إقناعيًا لا صلة له بالدين والحقيقة في شيء [3].

مغزى تعدد الخرق:

الطرق متعددة بحسب حال كل شيخ ومنهجه في التربية، وقد سبق أن قلنا أن المريد ينبغي أن يلزم شيخًا واحدًا في البداية حتى لا يتشوش قلبه، فإذا ما ثبت حب الشيخ وصار لديه أولى من أي شيء جاز له أن يتبرك بغيره، ويقال هذا في الخرقة، فالمريد يرتديها من شيخه أولًا، ثم يجوز أن يكساها من آخر بركة، ومثل ذلك الشيخ أبو سعيد فضل الله بن أبي الخير محمد بن أحمد الميهني (440 هـ) فقد تلقى البيعة أولًا على أبي الفضل حسن في سرخس، ولازمه حتى

(1) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية 128 – 132.
(2) راجع كشف المحجوب من 246 – 254، والقاشاني : اصطلاحات الصوفية 160، أبا النجيب السهروردي : آداب المريدين.
(3) عوارف المعارف 98.

انتقل فاتصل بأبي عبد الرحمن السلمي في نيسابور (ونال على يديه الخرقة الأولى) ثم التقى بعد السلمي بأبي العباس القصاب في أمل (ونال على يديه الخرقة الثانية) [1]، وهذا يعني أن البيعة قد تتعدد، والخرقة كذلك، ويتلازمان أو تتأخر الخرقة لكن لا تسبق الثانية الأولى إذ لا دخول في الطريق إلا بعهد أو بيعة وإن صح الدخول والسلوك بدون خرقة، فالبيعة أبدًا والخرقة قد تكون وأحيانًا لا يكتسيها المريد بل يظل مرتديًا ثوبه كيفما اتفق وأحل.

وتعدد الطرق والخرق بحسب المنهج في التربية والتنوع في الشارات والرسم، لا يعني الاختلاف في العلم أو بين الشيوخ (إن الكل واحد والواحد كل، ولا يوجد خلاف بين الصوفية)، وإذا اختلفت أساليبهم ومناهجهم، أو ألفاظهم بحسب المشارب والأذواق، أو إشاراتهم ومرقعاتهم وفرقهم فالمعاني واحدة [2]، ومراحل السلوك لا تتغير، فهناك البدايات بتوباتها وهمتها وعزيمتها، والوسط بمجاهداته ومقاماته والنهايات بأحوالها ومكاشفاتها، ونظرًا لوحدة المعاني وشرف المقصد فلم تر بين رجال الطريق تناحرًا فكريًا أو جدلًا معنويًا كما حدث بين فرق علم الكلام، أو تعصبًا لطريق شيخ ومذهبه مثلما رأينا بين أنصار المذاهب الفقهية الذين بذلوا جهودًا مضنية في تأييد مذاهبهم الخاصة، وما حدث أحيانًا مما يبدو اختلافًا يين رجال الطريق وشيوخه كقول بعضهم في التوبة: (أن تنسى ذنبك) وقول آخر:
(ألا تنسى ذنبك)، فهذا اختلاف تنوع بحسب الحال وقد انبنى على الاتفاق حول الأصل وهو التوبة، ومما يقطع بوحدة المعاني وجود اصطلاحات معينة عبرت عن بداياتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم ومعارفهم وأحوالهم ومكاشفاتهم، فمع أن التصوف

(1) محمد بن المنور : أسرار التوحيد في مقامات أبي سعيد 14، ترجمة إسعاد قنديل.
(2) نفسه : 66.

علم الأذواق لكنهم استخلصوا من رحيق الأحوال صافي المعاني ورمزوا لها بإشارات أو مصطلحات، واستطعنا من ورائهم أن نجمع مقاماتهم وأحوالهم وأن نتناولها بالفهم والشرح والتفسير حتى عرف العلم وأحصيت أبوابه وقعدت قواعده وأصوله، وكلها تدل على وحدة العلم ومعانيه.

وإذا كان أمر الجمعية الصوفية، وتوحد الكل من العارفين على نحو ما ذكرنا فإن الانتقال من شيخ إلى شيخ، وتعدد البيعات والخرق لا يعني الخروج عن الطريق ككل بل قد يكون التنقل للفائدة حيث لم تتلاق طباع المريد مع شيخ، أو اكتشف الشيخ وجود منفعة المريد لدى غيره فيأمره بالذهاب إليه، وغالبًا ما تحدث الفائدة ويقصد بالتنقل معها مجرد التبرك بلقاء عارف آخر وقد جربنا ذلك.

وعندما يقبل مريد على شيخ ويتعاهدان ويسدل الرداء على بدن الطالب عن قصد ونية ثم ينخرط في السلوك تسمى الخرقة عندئذ بخرقة الإرادة وهي الأصلية، فإن نال بعدها خرقة ثانية أو ثالثة من شيوخ آخرين فهي خرقة التبرك شريطة أن يبقى السلوك مع الأولى، وإن لم تتوافر نية التوبة لدى شخص ما بل أراد مجرد التزيي بزي القوم آملًا في حدوث الفائدة بعد ذلك فعندما يرتدي خرقة أو مرقعة من شيخ فإنها للبركة فحسب [1]، وفي الوقت الذي يطالب فيه من لبس الخرقة قصدًا ونية وإرادة بشرائط الطريق وحقوق الصحبة يطالب من ارتداها بركة بلزوم حدود الشرع ومخالطة لطائفه بغية أن تعود عليه بركتهم، ويتأدب بآدابهم فينتقل إلى الخرقة الأصلية وإلى الأهلية بها، وبهذا نذكر أن الصوفية وان اشترطوا لأخذ العهد ولبس الخرقة أن يمر المريد بسنوات تدريبية سابقة كي تكون إرادته صادقة،

(1) السهروردي : عوارف المعارف 97 – 98.

وخرقته أصلية فإنهم لم يمنعوا رقعتهم عن كل طالب رجاء أن ينتفع فيصدق بعد ذلك وإن كان هذا قد يحدث على جهة الندرة.

وصرح السهروردي البغدادي بنقطة تربوية جدير بالذكر ومفادها أن للشيخ ولاية على المريد، وبحكمها يجوز له أن يلبسه خرقًا متعددة أو على دفعات على قدر ما يتلمح من المصلحة لتلميذه، وعلى قدر ما يداوي هوى في النفوس، فيلبسه الأزرق أو الأبيض أو غيرهما، ويكون ذلك من حسن مقصود الشيخ ومن موفور علمه وعنايته بمريده [1]، فإن رآه تركن نفسه إلى هيئة مخصوصة، وثوب معين سواء كان ناعمًا أو خشنًا، أو قصيرًا أو طويلًا أو أيا كانت هيئته فإن الشيخ يلبسه ثوبًا يكسر نفسه وهواها وغرضها، ويخرج بالملبوس عن عادته.

خاتمة حكمية:

بعد الحديث عن البيعة والعهد والعقد وبيان أنها ضرورية في الطريق بداية وأنه لا خلاف حول هذا، وبعد بيان أن الخرق تلازم أو لا تلازم العهد نعود من جديد لتلخيص وجهة نظر الصوفية حول الموضوع الأخير وهو لبس الصوف والمرقعات أو عدمها فنرى أنهم اتجاهات:

اتجاه آثر الصوف والمرقعات وتلمس ذلك في بعض أحوال النبي > من لبسه الصوف، وأمره لعائشة بالترقيع، وما أثر عن بعض الصحابة من لبسهم الخشن أو المرقع مثل عمر وعلي وأبي بكر وسلمان الفارسي وجمع من البدريين، كما عرف الحسن البصري (110 هـ) ومالك بن دينار (131 هـ) وسفيان الصوري في بعض الروايات عنه وإبراهيم بن أدهم بلبس

(1) نفسه : 96، 98.

المرقعات، واقتداء بهؤلاء أمر المشايخ المريدين بلبسها للحكم التي أسلفناها واعتبروها زينة الأولياء الصالحين وسبب الفلاح، واشترط سلمان الداراني للبسها أن يتخلص المريد من شهوات نفسه ثم يرتدي العباءة باعتبارها علمًا من أعلام الزهد، ولقد استتر بها بعض شيوخ ما وراء النهر، حيث كان يجمع الخرق من الطريق ويطهرها ويصنع منها مرقعته، وعرف واحد منهم بمرو الروز بمرقعة بلغت من التخريق حدًا مذهلًا، وارتداها الشيخ محمد بن خفيف (371 هـ) لمدة عشرين عامًا، وزاد عليه محمد بن الحسن الجنبلي أحد شيوخ الهجويري (492 هـ) فلبسها مدة ستة وخمسين عامًا، واعتبر صاحب كشف المحجوب من أنصار هذا الاتجاه لربطه بينها وبين حقائق الطريق وخصها بالمريدين قائلًا إنه لا يلبسها إلا المنقطعون عن الدنيا والأخرى والمشتاقون إلى حضرة المولى عز وجل، ويبدو أن هذا الاتجاه هو الذي كان غالبًا طوال العصور الزاهية للتصوف الإسلامي التي بدا فيها العلم شرعيًا متحققًا مثمرًا في التربية وصنع الرجال، ومفرزًا لنا أشهر النظريات وأهم المقامات، وأرق الأحوال والمكاشفات، كما أنه كثر في العصور المتأخرة التي اتسم فيها العلم وأهله بالتقليد والترسم لا بالتحقيق والتذوق، وإن كنت أؤكد أن الترقيع والتخريق لم يعم كل ساحات الطالبين وبقى هناك كثيرون متحررون أو لهم وجهات نظر أخرى.

وهؤلاء يمثلون الاتجاه الثاني الذي يرى عدم التقيد بزي خاص يرتديه الطالب ساعة العهد أو بعده، ويلتزم به المشايخ قبل مريديهم ويبيحون سائر الأزياء

يقول ابن البنا السرقطسي الصوفي المالكي في مباحثه الأصلية:

وقـــد أبـــاحوا ســـائر الأثـــواب * وتركهـــا أقـــرب إلـــى الصـــواب

ووافقه أبو نصر الطوسي في كتابه (اللمع) والسهروردي البغدادي في (عوارفه) وغيرهما، ورأوا عدم التكلف بثوب معين، بل إن الفقير يكون مع الوقت وحسب رزق الله له، وتيسيره لأمره، فإن وجد الصوف لبس، أو اللين، أو القباء، أو الجبة والكساء، أو القميص والعمامة، أو الرداء والبردة، أو السروال والبرنس، أو غيرها لبس، وكذا لا يتقيدون بلون كما لم يتحيزوا لصنف فجميع الألوان عندهم مقبولة: الأحمر والأصفر والأخضر والمحبر والأسود والأبيض، وهكذا سلك بعض المشايخ بمريديهم من غير تعيين للبس في خامته ومادته أو لونه وشكله، كل المهم عندهم هو السلوك عن علم وأدب وجد ومجاهدة، ومن كانت حالته كذلك صدقًا وتحققًا فأي لبس لبسه ظهرت عليه المهابة والجلالة، وكما احتج أنصار الفريق الأول بأدلة نصية وواقعية وإقناعية فقد دلل أصحاب هذا الاتجاه بقول الله سبحانه ﴿ **يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ** ﴾ [الأعراف: 31]، حيث أطلق الزينة ولم يقيدها، ولبس رسول الله > جميع الألوان، وقرروا أن السلف لم يعرفوا الخرق، ثم أتوا بأدلة إقناعية أيضًا إذ قالوا إن نفس الآدمي لها بالعادة ألفة وإذا ألفت شيئًا صار طبيعة، وإذا صار طبيعة كان حجابًا ولذا لم يلبس أحمد بن خضرويه (241 هـ) ولا شاه بن شجاع الكرماني المتوفى قبل الثلاثمائة، ولا أبو حامد الدوستاني مرقعة أو مخرقة [1]، وهم من سلف العارفين وأيضًا فإن مما دفع به أتباع الاتجاه الرافض لتعيين زي خاص أن المتأخرين اتخذوا

(1) انظر كشف المحجوب ج 1 : 241 – 254، اللمع 49، عوارف المعارف 98، الفتوحات الإلهية 127 – 129.

هذا الزي شعارًا لهم مع بدعهم ومخالفتهم للسنة، ومع تكلفهم فيه إلى حد يخرجهم عن حسن القصد وهو المطلوب في كل قول أو عمل أو رسم.

وثم منحى ثالث ركز فيه القائلون به على الجانب النقد، وعلى الحقائق لا الأشكال.

وبمناسبة الجانب النقدي فإن أفضل نقد يقوم ويحكم على الطريق هو ما جاء على لسان الصوفية أنفسهم فكم قالوا مبكرًا عندما سئلوا عن بعض رجال الطريق ﴿ **تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ** ﴾ [البقرة: 134]، وأظهر كثير منهم التحسر على ما آل إليه الأمر وتذكروا سلفهم بكل أسى لضياع الحقائق، وعلل كثير من المؤلفين سر تدوينه لكتبه أو رسائله باندثار العلم وظهور البدع فيه، قال هذا القشيري والجيلاني، والسهروردي الجد والحفيد وغيرهم، ولنسمع صورة من صور النقد الداخلي شملت جوانب متعددة، وحملت في طياتها لومًا على اتخاذ الزي شعارًا ودثارًا وشكلًا بلا حقيقة، يقول القشيري: (حصلنا في زمان ليس في آداب الإسلام، ولا أخلاق الجاهلية، ولا أحكام ذوي المروءة، ولا أمانة الأشراف، ولا خوف عار المكثرين، لم يبق من الإسلام إلا اسمه، ومن الدين إلا رسمه، ومن القرآن إلا درسه، ومن العلم إلا حظه، ومن التصوف إلا زيه، ومن الفقر إلا لبسه، أفل نجوم المتحققين فليست تطلع، وغاب شمس المعارف فليست تبرز، وخرس ألسن الصادقين فليست تنطق، وانهدم منار الدين فليس يرفع، وانقطع أنهار العلوم فليست تتفجر، وقطعت أشجار العدل فليست تظل، وانهزم عسكر الحق فليس يكر، وعورت عيون البصائر فليست تبصر، وانطمست رسوم الطريق فليست تسلك

وغاب المخبر وانقطع الخبر) [1].

ويقول المقري: طمسوا لآلاء العز، فجعلوا (القصائد مسائل، والرسائل وسائل، والمقطعات مرقعات قال أمره إلى ما آل) [2].

وإذا أخذنا في الاعتبار نقود الطوسي والقشيري وهما متقدمان، وجمعنا إليهما الجيلاني والسهروردي والدباغ وهم من أبناء القرن السادس والسابع أدركنا أن النقد الداخلي للتصوف بدأ على ألسنة المؤلفين مبكرًا كما قام به أرباب الأقوال في فترات متقدم عن هؤلاء المؤلفين، والقصد والنية من وراء النقد ليس هو التشهير والهدم بل التصحيح والتقويم وإعادة الجادة للطريق، والأخذ بيد المريدين إلى نهج أسلافهم في العلم والسلوك والأحوال.

وما يخصنا الآن هو ما يتصل بالزي والرسم، فقد وضح لدينا لوم الناقدين له باعتباره شكلًا يخلو من الحقيقة، وهي المطلب الأسمى لرجال الطريق الذين لا يقرون من المقامات والآداب إلا ما وافق الشرع وأوصل إلى الحقائق المنشودة، والأحوال المطلوبة، وكل قاعدة أو رسم فلا بد أن يكون منوطًا بالغايات العليا من وراء السلوك عملًا وعلمًا، وإن صحت النية، وشحذت الإرادة وقويت المجاهدة، وكثرت الطاعة ودقت الاستقامة، وتجرد الإخلاص، وبدت البوادي، وانقطعت العوادي، صح للمريد بعد ذلك أن يلبس الشعار وأن يرتدي الدثار، يقول الداراني: إذا لم يبق في القلب من الشهوات شيء جاز للمريد (أن يتدرع عباءة ويلزم الطريق لأن العباءة علم من أعلام الزهد) [3]، وهو نفسه ما قرره القشيري بعد

(1) رسائل القشيري : رسالة السماع 61 – 62، تحقيق منير محمد حسن.
(2) نفح الطيب ج 2 : 5.
(3) نيكلسون : في التصوف الإسلامي 49.

نقده السابق في قوله: (يا أخي لا يغرنك ما ترى من ظاهر الرسم وموجود الاسم فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الرسم ولا يوزن من الأعمال إلا خوارقه، ولا يصح من الأحوال إلا حقائقه ولا ينفع من الدعاوى إلا ما كان مقدورًا بصدق المعالي) [1]، فالحقائق مطلب أهل الرقائق، والرقائق لغة الحقائق، والدقائق ما خفي من الدقائق، والحق يسبق الحقيقة، والحق شريعة، والحقيقة ثمرة الطريقة، والطريقة حسن السير على هدى الشريعة، والشريعة مستقاة من الوحي، والوحي رباني، فالرب منزل الوحي، والنبي متلقيه، والسنة منه وشرحه، فمن أخذ الوحي الحق، وتمسك بالسنة شريعة، وجد في السير والسلوك طريقة، وتخلص من شوائب البشرية تخلية، أتته البوادي والرقائق والدقائق حقيقة، فجاز له بعد ذلك أن يتزيى بما جرى عليه القضاء لبسه، والله فوق الكل هداية، ورسوله الحبيب > أمام الجميع أسوة، والمخلصون من صحابته وأتباعهم والعلماء والشيوخ للكل قدوة، ويصرخون في الآذان والقلوب للصاغين دعوة.

(1) رسالة السماع : 62.

الباب الرابع عشر
الالتزام الصوفي «الأوراد والأذكار»

الباب الرابع عشر
الالتزام الصوفي «الأوراد والأذكار»

تمهيد:

أخذ المريد العهد ولبس المرقعة أو لم يلبسها، واجتاز قبل ذلك سنوات التدريب في الخدمة والصحبة، ووصلت إلى مسامعه جملة من آداب القوم وأخلاقهم ولمس القواعد الصوفية وأدرك إلى حد ما المصطلحات وبعض الإشارات، وتطايرت نحوه طائفة من الرموز، والآن اشترط عليه الشيخ أن يسلك الطريق بجد واجتهاد، وعليه أن يوفي ببنود البيعة التي أشرنا إليها. وسوف ندرس في هذا الباب الأوراد التي يجب أن يلتزم بها المريد، سواء كانت تلك الأوراد عملية أو قولية. مأثورة أو غير مأثورة. ونلاحظ أن المشايخ خضعوا في أنفسهم واخضعوا المريدين ضرورة إلى ما أمر به الشرع من نوافل حسب الأوقات، وأنها قد تنوعت بحسب الأفعال وعلى قدر استطاعة السالك، لذلك رأينا حشدًا ضخمًا من المطالب التي ينبغي على المريد أن يؤديها. وأيضًا فإن الأذكار قد فرضت فرضًا على من يريد الوصل إلى المذكور جل جلاله، والملاحظ أن الصوفية ألزموا أنفسهم القيام بالنوافل وإن استبقوا حكمها الشرعي كما هو في درجته. لكن الأداء رفع إلى درجة العزائم وفاقها كثرة حتى بدت الفرائض بجانب العدد الكبير الذي يؤدي من النوافل صغيرة الحجم قوية الحكم، والنوافل مع كثرتها لكنها أدنى في درجة الحكمية.

ويتناول هذا الباب الحديث عن الورد، وأنواعه، وضروراته إلى غير ذلك من المسائل الفرعية المتعلقة بالأوراد العملية والقولية، والأذكار المفردة والجمل، وبما أن الأعمال والأقوال تؤدى في زمان ووقت فإن الصوفية قد ركزوا عليه. وكان لهم مفهومهم الخاص به، ومنها تبتدئ الدراسة.



الفصل الأول
الالتزام في الإطار الزمني وتنوعه

هذا الفصل يرتبط بما يقوم به المريدون في سلوكهم طاعة لربهم، وهو بمثابة المقدمات الضرورية لذلك، أما المبادئ الأساسية المتعلقة بأحكام تفصيلية فسود ترد، ولقد اخترنا لهذه الفكرة كما ترى ثلاثة ألفاظ ذات مدلولات هامة ترتبط بالقصد ذاته، وأولها كلمة الالتزام وذلك لأن الصوفية ينظرون إلى تلك الأوامر من منظور الاستجابة المحضة، والتلهف القلبي، والخضوع النفسي والشبوب العاطفي للقاء المحبوب وطاعته دون ما تفرقة بين الفرض والنافلة، فهم لا يسألون أنفسهم عن درجة الحكم إنما تنصاع النفوس عابدة لمطلق الأمر، وعموم التأسي، ولذا كانت تلك الاستجابة، وهذا التلهف، وما يليه من خضوع وعاطفة وشوق التزامًا يفرضه الشيوخ على تلاميذهم، أو يطبقه هؤلاء من تلقاء أنفسهم سعيًا لتحقيق الوصول، وقطع الطريق بأقصى سرعة وأعمق استجابة وأصدق مشاعر.

وفي الوقت ذاته تهتم الدراسة هنا بالحديث عن الإطار الزمني من حيث إن كلا من الجانب النظري والجانب العملي ذو صبغة تحديدية شرعية، ويتم من خلال توقيت يفرضه الأمر التكليفي أو يسنه، لذا دخل عنصر التوقيت في الدراسة من تلك الزاوية كما يدخل لاعتبار الفقه الصوفي ونظرته الخاصة للزمان من جهة أخرى وسوف أبدأ هذا الجزء باللفظة الأخيرة التي تعتبر وعاء للطاعات العملية كلها، فثم ظرف للفعل هو الوقت، ومظروف فيه أو قائم به وهو العمل الذي عينه الشرع ليملأ هذا الوقت أو ذاك.

المفاهيم اللغوية للألفاظ الزمانية:

إذا قلنا إننا سنبدأ بلفظة التوقيت التي هي ظرف للأعمال العملية فإننا نتوسع فيها قليلًا لننظر هل هي واحدة أو أكثر، وهل تتساوى في مفاهيمها أو تتنوع، وماذا يرى اللغويون فيها؟ وما هو رأي الفلاسفة، وماذا عن وجودها في القرآن، وأخيرًا ما هي اللفظة المختارة منها لدى رجال الطريق، ولماذا اختاروها، وما فقههم فيها.

ونبدأ باللغة للإجابة عن هذه الأسئلة كلها فنجد أن الألفاظ الزمانية ثلاث مجموعات:

مجموعة تتسلم بالطول الزمني في ماضيه وحاضره ومستقبله. ومن تلك المجموعات كلمات الدهر والأزل والأبد والسرمد. أما الدهر فهي من داهر ودهر، وتدل على الزمان الطويل [1] والممدود، وتبعًا لهذا المعنى فقد نسب الدهرية إليه فعل الأشياء واعتبروه شيئًا مؤثرًا وفاعلًا لا مجرد ظرف سلبي يتلقى الفعل والحادثة من مصدر خارجي عنه، وبذلك كفروا لأن الله هو الفاعل الحقيقي والزمان بامتداده ظرف للفعل الإلهي، ومن هذا الجانب المؤثر في الأشياء فعلًا وتعبيرًا وتقديرًا سمى الله نفسه بالدهر فقال رسول الله > في الحديث القدسي: **«لا تسبوا الدهر فأنا الدهر»**. وليس من عاقل يرى أن الله هو الزمن الممتد لأن الزمان كغيره حادث وجد بعد أن لم يكن، فليس إلا أن الله هو الدهر بمعنى الفاعل والخالق والموجد. ولا يضيق المفهوم المتسع للدهر إلا إذا أضيف لغيره كما لو قيل: دهر فلان أو دهر الشيء فإنما يضيق حينئذ ليصير مقصورًا على أجل المضاف

(1) ومثل الدهر لفظة السرمد فهي الدائم أو الطويل وما لا أول له ولا آخر. أقرب الموارد ج 1 : 513.

إليه من البشر أو الأشياء، وبذا تكون الإضافة مقيدة ومحددة، وأيضًا قد تدل لفظة الدهر على الواقعة ذاتها كما إذا قلت الدهر وأردت النازلة [1].

ومن الألفاظ العاملة في مجال السعة الزمنية لفظة الأزل محركة لأنها بالسكون: أزل تعني الضيق أما بتحريك الوسط فيراد منها القدم أو ما لا نهاية له في أوله أو الامتداد الزمني الذي لا أول له، فإن كان امتدادًا لا نهاية له فهو الأبد أو الدهر الدائم يقال أبد الأبدين، وأبد الدهر، وأبد الآباد، وأبد الأبيد كلها واحد [2]، أي لا نهاية له في المستقبل.

وهناك لفظة الزمن والزمان ويكونان المجموعة الثانية، وهما اسمان لقليل الوقت وكثيرة وتجمع على أزمان وأزمنة وأزمن، وتصلح مادة الكلمة اللغوية أن تعبر عن حالات واقعية داخل دائرة الزمن بحيث إذا قلت أزمن الشيء كان المعنى أتى عليه الزمان وطال، ولو قيل أزمن عني عطاؤك فالمراد طال وتأخر، والزمانة يقصد بها الحب عاطفة والعاهة داء ومرضًا، كما يراد منها عدم بعض الأعضاء، أو تعطيل القوى، والزمن هو المصاب بالزمانة، ولقيته ذات الزمين تريد بها التراخي في الوقت، فأنت ترى أن اللفظة مع أنها استغرقت حيزًا صغيرًا من كتب اللغة لكنها دلت على الوقت المجرد طويله وقصيره وعلى الوقت حال كونه مليئًا بالحوادث الخارجية الواقعية، والبدنية الداخلية، والعاطفية الشعورية سواء صدرت تلك الوقائع منا تجاه غيرنا أو أجريت علينا قسرًا عنا، ويشتم من اللغة أنه لولا الحوادث ما كان هناك حاجة لتقدير زمان تكون فيه [3]، ولكلمة زمان جرس خاص

(1) أقرب الموارد في 354 – 355.
(2) القاموس المحيط 1241، 337. أقرب الموارد 10، 1.
(3) القاموس ج 4 : 232، وأقرب الموارد ج 1 : 475. والمعجم الوسيط في 1 : 401.

ومقابلة مع لفظة مكان من هنا فإن كلمة زمان اتسعت في الاستعمال أكثر من غيرها في المجال اللغوي، كما استخدمت بالإجمال للدلالة على الأحقاب الطويلة والقرون، ومدة حكم الدول، وعلى بداية العصور التاريخية، وفي مجال علم الفلك تطلق للدلالة على مقدار طول فترة ما من الزمان.

ثم تأتي المجموعة الثالثة ومنها الحين، والمدة والوقت، والحين باشتقاقاته يدل على قرب الوقت والآن، وتحديد الوقت، والهلاك، (والحين بالكسر وقت مبهم يصلح لجميع الأزمان طال أو قصر مثل الزمان أو الدهر) [1]، إلا أن القرآن استعمله بمعنى المدة المحددة ﴿ **فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّى حِينٍ** ﴾ [الصّفات: 174]، وأما المدة بالضم فهي إما مطلقة فتعني امتداد حركة الفلك من مبدئها إلى منتهاها أي لها دلالة على جملة الزمان [2]، من الأزل إلى الأبد، وإما غير مطلقة فيقصد بها البرهة من الوقت تقع على القليل والكثير، وتدور مادة الوقت على التحديد فيقال وقت بقيت الشيء بمعنى جعل له وقتًا يفعل فيه، ومنه وقت الله الصلاة جعل وقتًا، وبالتشديد وقت توقيتًا يعني به تحديد وقت لشيء ما يحدث فيه أو بيان مقدار المدة، والوقت التوقيت في زمان أو مكان، والميقات الوقت المضروب للشيء مثل الهلال ميقات الشهر وربما يستعار للموضع الذي جعل وقتًا للشيء، والوقت الذي هو مصدر فيعني المقدار من الدهر وأكثر ما يستعمل في الماضي، ويعرفونه بأنه (مقدار من الزمان مفروض لأمر ما وقيل للعمل) [3].

---

(1) أقرب الموارد ج 4 : 338.
(2) القاموس 407، وأقرب الموارد ج 2 : 1192، ودائرة المعارف ج 1 : 375.
(3) أقرب الموارد ج 2 : 1472، اللسان ج 1 : 160. ومن الجدير بالذكر أن كلمة وقت لا توجد بمعنى ؟؟؟ إلا في اللغة العربية، انظر دائرة المعارف ج 10 : 374 وما بعدها.

ويتضح من خلال هذا العرض أن أوسع المجموعات مساحة زمنية هي الأولى وتتوسط الثانية فتصلح للزمن الطويل والقصير، أما الأخيرة فالأغلب أن تطلق على مدة تسع عملًا معينًا، وبجانب المعاني السابقة فإن كلمة الوقت تدل في علم الفلك كذلك على نقط معينة من الزمان ثابتة عادة، فيقال وقت انتصاف النهار أي وقت الزوال الفلكي، ووقت انتصاف الليل أيضا، والوقت يعني كذلك فترة الزمان الذي تعود فيه الشمس إلى الجزء الذي كانت فيه في وقت الابتداء، كما تطلق على مدد قصيرة الأمد مثل طول حياة إنسان أو جيل، وعلى الزمان الصحيح، وعلى وقت الرصد الفلكي.

أسس الرفض والتخير للألفاظ الزمانية عند الصوفية:

رفض الصوفية في مجال التوقيت للعبادات العملية التي يلتزمون بها في سلوكهم ألفاظ الدهر والزمان وذلك لأن الكلمة الأولى أسيء تصورها عند المنكرين للإلوهية، وجعلوها أصلًا ثابتًا نسبوا إليه كل متغير لذا جاءت مذمومة في القرآن على الغالب للوقوع في خطأ النسبة بين اللفظة ومتغيرات العالم، وقع في مثل هذا التصور مشركو العرب، ودلت نصوصهم القديمة على أن فكرة الدهر ضربت بجذورها في أفكارهم وماضيهم، وهي عندهم مفهوم شعري يستعينون به في الدلالة على مجرى الحوادث الكونية وتصرف الأقدار تصرفًا غاشمًا لأن الكلمة لم تكن ذات دلالة مشخصة تتصرف بحكمة وتحمل في ذاتها قداسة إنما كانت تصورًا محضًا غير مشخص، تخيل هذا بعض شعرائهم واحتفظ كثيرون بالإلوهية خالقة ومدبرة وإن أشركوا معها أوثانًا كشفعاء، وهذا بخلاف قدماء اليونان في أساطيرهم فقد جعلوا الدهر والزمان إلهًا ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها، ولهذا التصور

العربي والمبالغة فيه عند الإغريق رفض الصوفية لفظة الدهر ودلالاتها فلم يستخدموها ألفاظ التوقيت أو كلمات اصطلاحية فنية، وكذلك انفوا من استخدام كلمة كمان لكون الكلمات القرآنية خلت تمامًا من تلك اللفظة، وهذا له مغزاه وحقيقته، ولأن الفلاسفة القدامى والمحدثين بجانب نظرتهم إلى الزمان على أنه معنوي ومطلق وغير مرادف للديمومة، وليس حركة ولا تعده حركة، وما هو إلا حادث متحقق يقدر به حادث متوهم حسبما قرر المتكلمون، أو تصور مثالي يوجد في الذهن فقط كما هو عند (ليبنتز) وصورة قبلية محيطة بالأشياء الحدسية عند (كانت) بجانب هذا نرى الفلاسفة ابتداء من أرسطو يعدون الزمان أحد المبادئ الخمسة للعالم: العنصر والصورة والمكان والحركة والزمان، ويرون أنه مقدار حركة الفلك الأعظم. وأنه كم متصل غير قار، وهو مقياس للحركة ومقدارها أو تغير مستمر متصل يصبح معه الحاضر ماضيًا، ويسهم أفلاطون بقوله: إنه صورة حسية للأزل ولم يعتبره مثالاً أو أمرًا ذهنيًا بل جعله حسيًا كما نطقت عبارته مع كونه مؤسس المثالية الفلسفية.

ولما قرر أفلاطون وأرسطو طبيعة الزمان وتبعهما الكندي الفيلسوف (250 هـ) واليعقوبي (252 هـ) وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم من المسلمين، وتمسك بتلك النظرة من المحدثين (نيوتن، وكلارك، وبيرجسون)، نجد أن الصوفية نفروا من استخدام لفظة الزمان لكونه أخذ صبغة حسية مادية [1]، ونعجب من هذا الاتجاه رغم صدوره من فلاسفة كبار لأننا لا نجد شيئًا في الكون حسيًا ماديًا يسمى زمانًا، وما هو إلا معرفة وعلم مبني على دورات الفلك، والأفلاك خلقت وكونت ودارت.

(1) انظر في ذلك المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية : 5، جميل صل ج 1 : 336 – 339، دائرة المعارف الإسلامية ج 10 : 374 – 402، التعريفات : 119.

ومر زمان على البشرية لا تعرف حسية الزمان على وجه صحيح، وسميت تلك الحقب بما قبل التاريخ، ثم ركز الإنسان انتباهه فتوصل إلى حساب الزمن وجعله معيارًا للحوادث، وأنشأ بذلك علم التاريخ الذي هو حوادث الإنسان في زمن محدد فالزمن علم معياري مؤكد ومتصور في الذهن لتحديد مدة الحوادث الجارية من خارجه، وبتأثير بعيد عنه، وهذا العلم نشأ من آثار حركات الأفلاك وانتظامها، يقول جل شأنه: ﴿ **وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا** ﴾ [الإسراء: 12].

كانت تلك هي الأسس والأسباب التي حملت رجال الطريق على نبذ كلمات الدهر والزمان، وقبلوا ألفاظ الأزل والأبد والسرمد ووصفوا بها الحق جل جلاله،أما الوقت فصار لديهم محببًا في الإسناد للتعبير عن ظرف العمل، إلى حد أن جعلوه مصطلحًا من مصطلحاتهم وذلك لأن تلك الكلمة لا يوهم استخدامها نسبة شيء إليها، إذ تدل بمادتها اللغوية وقت أو وقت أو وقت على أن قوة من خارجها قد أجرت عليها التحديد مقترنًا بحدث وجد أو يوجد، ذهني أو خارجي، وأيضًا فكما قلنا إن القرآن قد خلت كلماته من لفظة الزمان بينما نجد لفظة أقت، ووقت، وميقات، ومواقيت، وموقوت، قد جاءت في ثلاثة عشر موضعًا [1]، واقترنت بها حوادث تتصل بالرسل في حد ذاتهم أو مع أقوامهم، أو بالساعة ووقتها أو بالعبادة كالحج والصلاة، وفي كل مرة يسند الفعل بوقته وتوقيته إلى فاعل خارجي، وتدل اللفظة باشتقاقاتها السابقة على أنها جعلت ظرفًا لحدث يقع فيه، أو هي (مقدار

(1) انظر : 11 المرسلات، 38 الحجر، 81 ص، 87 الأعراف، 83 الأعراف وغيرها.

من الزمان يفرض فيه أمر) [1]، ويعرفه الراغب الأصفهاني بأنه (نهاية الزمان المفروض للعمل)، ولهذا (لا يكاد يقال إلا مقدرًا) [2]، من ثم فلا تنصرف الكلمة إلى فعل شيء من تلقاء ذاتها، أو يصح نسبة حدث إليها دون إشارة إلى من وقت له الزمان أو ضربه له.

هذا بالإضافة إلى أن العارفين ومريديهم قد تعلقت قلوبهم بالوقت والمواقيت لما يتحدد فيها من طاعات تصلهم بربهم على وجه خاص، أو يتعين فيها من نواه يجتنبونه فرارًا من التكدير والوقوع في المخالفات.

الوقت بين البدايات والنهايات:

شغل اللغويون أنفسهم ببيان الاشتقاقات للألفاظ والمعاني التابعة لها توافق الجذر أو تضاده، وانهمك الفلاسفة في المعاني المجردة للزمان أو صلاته بالكون تغيرًا وحركة، ونظر إليه الصوفية من منظور اهتمامهم برحلة السير إلى الله، والسفر القلبي إلى المولى عز وجل، كما ربطوا بينه وبين حدود الحق سبحانه التي شرعها تبيانًا لطريق السالكين، وصبغت أقوالهم فهي بالدقة والرقة معًا، شأنهم هنا كحالهم في بقية المصطلحات والأحوال والمقامات وغيرها مما يرتبط بالسلوك، ثم أن حديثهم عن الوقت مع العذوبة اللفظية والمعنوية قد اتسم بتحديد المراد منه، وماذا يحويه الوقت من مطالب ربانية، وما هو حال السالك في أوقات سيره بداية ووسطًا، ونهاية، وكيف يكون شعوره النفسي والوجداني مع كل مرحلة، وبدا كلامهم عنه متعلقًا بكل مرحلة تعلقًا بارزًا، ولا يفوتهم قبل أن يتناولوا الوقت

(1) معجم ألفاظ القرآن ج 1 : 673. مجمع اللغة العربية.
(2) والمفردات 879.

المصاحب لكل مريد في مرحلته أن يوضحوا مع من يكونون تعريفًا للوقت المطلق، فقال القشيري: (حقيقة الوقت عند أهل التحقيق حادث متوهم علق حصوله على حادث متحقق، فالحادث المتحقق وقت للحادث المتوهم تقول آتيك رأس الشهر، فالإتيان متوهم ورأس الشهر حادث متحقق، فرأس الشهر وقت الإتيان)، وربما يعنون بالوقت ما هو فيه من الزمان عندما يقولون: (الوقت ما بين الزمانين، يعني: الحاضر والمستقبل) [1]، والقشيري هنا جعل الوقت متحققًا والحدث متوهمًا موافقًا بذلك رأي المتكلمين السابق.

والمسألة عندئذ تحتاج إلى تدقيق، فقد ظهر من كلامنا أن الوقت الزماني أمر مقدر ذهنًا يقاس به حادث نفسي أو خارجي، والمتكلمون والقشيري يجعلون الوقت حادثًا متحققًا في حين يحكمون على الحدث الصادر منا بأنه متوهم، ويخشى من هذا أن يفهم من المثال الذي ساقوه وهو آتيك رأس الشهر أو طلوع القمر أو الشمس أن رأس أي واحد من الثلاثة حقيقة، والمجيء هو المتوهم، وإن فهم هذا يمكن أن يتساوى المتكلمون مع القائلين بطبيعية الزمن وحسيته، ويزول الإيهام إذا فسرنا رأس الشهر أو طلوع القمر أو الشمس بأنه حدث كوني ثابت ومتحقق لا يتخلف بصرف النظر عن كونه معيارًا للمجيء وزمنًا له أولًا، فهو من جهة كونه أمرًا كونيًا يثبت تحققه، ومن جهة كونه ميقاتًا للمجيء يكون معيارًا مقدرًا، وبالتالي فيحمل كلام القشيري والمتكلمين على ثبوت السنن والوقائع الكونية وتحققها، كما يحمل توهم المجيء في نهاية الشهر على خصوصية المستقبل، ثم نقول ماذا لو تعلق المجيء بالماضي أو الآن فقلنا زرته

(1) الرسالة القشيرية : 55.

رأس الشهر الماضي، وذهبت إليه الآن، إن الحدث الصادر مني في الماضي والآن يكون متحقق الوقوع كالحدث الكوني الذي كان ظرفًا ووقتًا له، من هنا فإن توهم الحدث المستقبلي نشأ من احتمال عدم وقوعه فيما سيأتي، أعني إن التوهم في المجيء نهاية الشهر ينبئ على خصوصية المستقبل ذاته، الأمر الذي يضعف من الاعتماد على تعريف المتكلمين والقشيري، ويحبذ إجراء التفسير السابق دفعًا للظن وبعدًا عن الإيهام.

ودعونا الآن من تلك التعريفات فالوقت كزمن موجود ومعتبر، والمواقيت العملية والمكانية مضروبة ومحددة والتكاليف منوط بها، وينبه الصوفية قبل أن يبينوا وقت المريد في كل مرحلة على استثمار الوقت اللآني بأحكامه، وعدم الاشتغال بالماضي لأنه تضييع لوقت ثانٍ، ولا ينبغي أيضًا للمريد أن يفكر في مستقبل الوقت فقد لا يبلغه [1]، وبالتالي يضيع وقتًا في أمر لا يحصل منه على فائدة محققة.

ويعين الوقت في مرحلة بداية المريد بأنه (هو حين صدق القصد، وقوة العزم مع تخلل الفترات أحيانًا)، فأول وقت يتعين تحديده يتعلق بتجريد القصد، ومضاء العز، ولكن نظرًا لكون المريد بادئًا فقد جوزوا تسرب الفترات، وبجانب هذا التجريد فإن المريد يكون بحسب الوقت مع الله، ويخضع لما يصادفه من تصريف الحق راضيًا مستسلمًا من غير اختيار له ولا تدخل، فيبقى تحت حكم الغيب دون أن يخطر بباله غيره سبحانه، ويجتهد أن يكون كذلك أغلب الأوقات وأعمها.

---

(1) عبد الرزاق القاشاني : معجم اصطلاحات الصوفية 78 – 79، تحقيق د / عبد العال شاهين، الرسالة القشيرية ص 55.

وبعد ذلك يراعي المريد في مرحلته الأولى ما يتطلبه الوقت تكليفًا وشرعًا ويقوم به في حينه من غير تأخير، ويقدم ما هو أولى به في الحال، ولا يسوف حقًا لله عليه في وقته، ويدرك مع هذا أن الوقت سيف لين مسه قاطع حده، بمعنى أن الوقت بما يمضيه الله فيه من حكم ويجريه فيه غالب ومتفلت، فمن عالجه ولاينه وعمل بما فيه واستسلم لحكمه نجا، ومن أهمله أو عارضه انتكس وتردى.

ولا يتعلق تحديد الوقت بالقلب والإيمان والخضوع، أو العمل بالتكاليف الشرعية في مرحلة البداية فحسب بل يتجه إلى النفس كذلك، وصورته في البدايات (حين كون النفس لوامة مترددة بين رؤية الفضل واللطف، وصدمة الطرد والقهر مع رجحان رؤية اللطف وقوة الشوق، والمبتدئ إن كان في سرور فوقته السرور، وإن كان في حزن فوقته الحزن، وهذا يعني أن وقته من الناحية النفسية ما كان غالبًا عليه شعورًا ووجدانًا [1].

وبهذا يرتبط وقت المبتدئ بالقصد والتكليف والتلون النفسي.

أما وقت السالك في وسط الطريق فإنه لا يحتاج إلى ما مر من الصدق في التوجه ومعرفة التكاليف المنوطة بالوقت لسبق ذلك في بدايته، إنما حينه الذي يعتوره هو أن يكون سائرًا (بين الخوف والرجاء مع رجحان الرجاء وصدق الرغبة)، وهو حين التخلق بسائر الفضائل بحيث تكاد أن تصير ملكات لديه، وينتاب المتوسط أوقات نزول السكينة، وحدوث الطمأنينة، وجريان التمكين، وتظل أوقاته متعاقبة عليه في مرحلته تلك حتى يدخل في أحايين الحضور وجمعية الباطن، وغلبة الوصل واستيلاء سلطان العشق، لكنه نظرًا لكونه ما زال في

(1) المصدران السابقان : 78، 327، 328، 55.

المرحلة الوسطى فإنه لا يصفو وقته بالمراد أو المطلوب كلية بل يسمح حينه بتخلل الرذائل، ووقع الاضطراب والتلون، وبعض الغفلات، وتسرب السلو والفصل أحيانًا أخرى.

وإذا انتقل العبد إلى مرحلة النهايات فيكون وقته ما يهجم عليه لا بكسبه، وتتصرف فيه البوادي ويصير عالمًا لما يرد عليه حتى يقال فلان بحكم الوقت أي يؤخذ منه بما للحق، وفي تلك الأثناء يسقط شعوره بالزمن ماضيه ومستقبله، ويتلذذ فقط بحاله الذي هو فيه، ويظل هكذا إلى حين استقرار مقام الفناء وابتداء مقام البقاء [1].

هذا هو الوقت الصوفي ونظرات الرجال إليه حسب حال السالك، وقد تبين لنا أنه وعاء وظرف لما يجري على المريد في جميع مراحله، ونحن عندما تناولنا الوقت إنما سقنا ذلك للتدليل على أنه الحين الواجب سلوكه وتنفيذه، فليست العبرة به إلا لأن مشحون بمرادات الله من العبد ولأن أوراد المريد مرتبطة به.

ولنبدأ في الأوراد المرتبطة بالأوقات.

الورد وقت حكمي:

تناولنا الألفاظ الزمانية لنصل من ورائها إلى تلك النقطة بالذات، ولنقف على ارتباط الأوراد بالأوقات، وكونها تأخذ صبغة حكمية، والورد لفظة تطلق بجذرها في المحسوس على معان عدة، منها حضر إذا قلت ورد يرد ورودًا، وورد أنفه إذا طال، ووردت الشجرة إذا أخرجت الورد، وورد فلان على المكان أشرف عليه دخله أو لم يدخله، ووردت الحمى عليه أخذته وقتًا، والورد الإشراف على

(1) عوارف المعارف 478، ابن عربي، رسالة اصطلاحيات الصوفية 3، ومعجم اصطلاحات الصوفية 328.

الماء والورد وقت يوم الورد بين الظمأين، وهو الماء الذي يورد، والقوم يردون الماء، وإذا استعملت الكلمة في المعاني دلت بمشتقاتها على الذكر، فإن قلت أورد الخبر أي ذكره وقصه، والوارد الجريء والشجاع، والورد الجزء من الليل يكون على الرجل أن يصليه، وهو النصيب من القرآن أو الذكر أو الوظيفة [1]، وبهذا تتبين أن الكلمة مستعملة في المحسوسات والمعاني، ودلالاتها على كل يحمل طابع التجانس، فالحضور والطول والإشراف على الشيء والمورد بمعنى المنهل والطريق كلها وردت مع المحسوس ولكنها تطلب في المعاني أيضًا خاصة إذا أردنا الورد بمعنى جزء من الليل تؤدى فيه طاعات معينة لأنها تحتاج إلى الحضور والإشراف والدخول فيه، والأخذ به إلى آخره.

ويلاحظ من الجهة الاصطلاحية أن الورد يشتمل على عناصر: منها التحديد الزمني والحكمي، والكيفية المخصوصة التي يقع عليها، فهو يقع في وقت معين، وبمقدار محدد، وبكيفية مميزة، يقول أبو طالب المكي: (اعلم أن الورد اسم لوقت من ليل أو نهار يرد على العبد مكررًا، فيقطعه في قربة إلى الله تعالى) [2]، سواء كانت فرضًا أو نفلًا، فإذا وظفنا عملًا على سبيل التقرب إلى المولى عز وجل، وربطنا هذا التوظيف بوقت من أوقات اليوم، وأخذ طابع التكرار والاستمرار سمي وردًا أيا كانت درجة الحكم في هذا العمل، وأيا كان العمل قولًا أو فعلًا، ظاهرًا أو باطنًا، فما دام يؤدى بكسب العبد وتحديده في وقت معين فهو ورد، ولما كان لكل سالك ومتقرب ورده فقد تكون لنا من مجموع الأوراد وأوقاتها علم يسمى علم الأوراد يعرف ملا كاتب جلبي بأنه: (علم يعرف به تصحيح الأوراد والأدعية المأثورة

(1) القاموس المحيط في 1 : 345، وأقرب الموارد في 2 : 1442 – 1443.
(2) قوت القلوب في 1 : 122. وانظر عين العلم وزين الحلم في 1 : 55، بغية المستفيد 200.

وضـبطها وتصـحيح روايتهمـا وبيـان خواصـهما وعـدد تكرارهمـا وأوقـات قراءتهمـا وشرائطهما) والتعريف مع طوله جامع ومفيد لأنه ركـز علـى جوانـب أهملهـا غيـره: منهـا التنبيه على المأثور في اختيار القربة، وضبط أسانيدهم ومتنها من جهـة المصـدر، هـذا مـع بيان العدد والوقت والشروط التي تصحح مادة الورد وكيفيته وتجعله مثمرًا، ونظرًا لتحمس كاتب جلبي للمأثور فإنه قال: (ومباديه مبنية في العلوم الشرعية، والغرض منه معرفة تلـك الأوراد والأدعية على الوجه المذكور لينال باستعمالها الفوائد الدينية والدنيوية)، وأيضًا فإنه لكونه اهتم بضبط وتصحيح القربة من جهة الشرع، (ولارتباطه بالمأثور في كتـب الحـديث عدمن حمله كتب الحديث)، وشارك محمد بـن عبـد الجبـار النضـري كاتـب جلبـي صـاحب كشف الظنون في ضرورة أن يتبع المريد الدين ولا يعارض برأي، ويحبذ أن يصعد العمـل من الباب الذي نزل منه [1] العلم وإلا لم يقبل.

ومن مجموع تلك التعريفات وما اتصل بها تبين لنا أن الـورد مـرتبط بالوقـت تحديـدًا، وبالقربات تعيينًا، وبالمأثور مصدرًا وتحقيقًا، وبالمداومـة اسـتمرارًا، كمـا أنـه شـمال للقـول والفعل، وللظاهر والباطن، ولأنـه كـذلك اخترنـا لتلـك الفقـرة مـن الحـديث العنـوان السـالف ليجمع أبرز العناصر: وهي الورد بمعنى النصيب والجزء، والوقت الذي هو ظـرف للـورد والحكم الشرعي الذي يعتبر سندًا لـه، وهـذا الحكـم إمـا أن يتعلـق بظاهرنـا قـولًا أو فعـلًا أو بباطننا تأملًا وتفكرًا.

ولأن الأمر على ما ذكر فقد حرص الزهاد والصوفية على الوقت من حيث هو ظـرف لحكم شرعي يجب أو يندب القيام به، وبلغ بعامر بن عبد قيس الزاهد

---

(1) جلبي. كشف الظنون في 1 : 75، 175. النضري المواقف والمخاطبات 138، 128.

المشهور الحال أن واحدًا أراد أن يكلمه وألح عليه في ذلك فقال للطالب: (أمسك الشمس)[1]، أي اجعل الزمان يتوقف حتى أكلمك وأضيع من وقتي لحظة في الحديث معك، وهذا يتفق مع تشدد عامر في مسلكه وزهده، وأيضًا فهي النظرة التي سادت عند رجال الطريق فيما بعد فنجد المحاسبي المتوفى (243 هـ) يقول: (حصل الأوقات واعرف ما يذهب به ليلك ونهارك)، ونادى ابن الجوزي وابن زروق والنفري إلى ضرورة أن يعرف الإنسان (شرف زمانه وقدر وقته، فلا يضيع منه لحظة في غير قربة)، وإن هو حفظ نهاره وليله وقلبه وعلمه بحكم الأوقات كان متحققًا حاذقًا لمعنى الوجود، وإلا يفعل ذلك كان على حسب نظره فإن أهمل الأوقات بالمرة كان من المبطلين، وإن تطلع إلى الوقت دون نظر للحكم الإلهي فيه فهو عاطل فارغ غافل، وليدرك السالك أن الليل والنهار ستران ممدودان، والمبصر من غاض ببصره وبصيرته خلف ستر كل منهما فقرأ مكتبو التكليف، ونفذ مراد الله سبحانه[2]، وتطبيقًا لهذا فإننا نرى واحدًا كابن عقيل (513 هـ) ، تمسك بألا يضيع ساعة من عمره، فإذا تعطل لسانه عن مذاكرة ومناظرة أو بصره عن مطالعة أعمل فكره في استخراج الخواطر، واقتدى به تلميذه ابن الجوزي إذ كان يقلل من لقاء الإخوان، فإن اضطر إلى ذلك في المناسبات جهز أمورًا لا تحتاج إلى التفكير ساعة اللقاء مثل قص الورق وبري الأقلام وغيرهما حرصًا على ألا يمضي أي وقت دون عمل يتقرب به إلى الله تعالى.

ولفظ نظرنا ابن الجوزي والنفري مرة أخرى إلى أنه ينبغي أن نقدم في الوقت

---

(1) الحارث المحاسبي : رسالة المسترشدين : 146.
(2) ابن زروق قواعد الصوفية 135، ورسالة المسترشدين هامش صفحة 146 – 147، المواقف 103.

الأفضل فالأفضل من القول والعمل، ولتكن النية قائمة في الخير من غير فتور بما لا يعجز عنه البدن من العمل، ويدخل في أحكام الأوقات بالقوة والإخلاص.

أما القوة فإن من ركبها كان من أهلها، ومن أخذها بيمينه وشماله وجدها وراء ظهره، وأولها أن تتفرغ لله، وأن تتصرف في كل متصرف بها حتى يستقيم حالك، فإن استقمت قلت ربي الله وحده، وبذلك تصير القوة مطية الحاضرين، والحضور بما فيه مطية المنقطعين، والانقطاع بما فيه مطية المنقطعين، والمنقطعون جلساء الحكمة، وسفراء الملكوت، ونهاية القوة أن تتحقق بسر الإخلاص فتوجه الهم والقلب والسمع والحركة والسكون لله وحده [1]، وفي رسالة (أيها الولد) للإمام الغزالي ساق تأكيدًا على حفظ الوقت هـــو قـــول رســـول الله

> : **«علامة إعراض الله عن العبد اشتغاله بما لا يعنيه، وإن امرؤ ذهبت ساعة من عمره في غير ما خلق له لجدير أن تطول عليه حسرته، ومن جاوز الأربعين ولم يغلب خيره شره فليتجهز إلى النار»**.

ويقول رسول الله صلوات الله وسلامه عليه: **«أحب عباد الله إلى الله الذين يراعون الشمس والقمر والأهلة لذكر الله»**. رواه الطبراني وقال صحيح الإسناد من حديث بن أبي أوفى وعلق الغزالي قائلًا: (وهذا كله يبين أن الطريق إلى الله تعالى مراقبة الأوقات وعمارتها بالأوراد على سبيل الدوام) [2].

التنوع في الأوراد واعتباراته:

في المجال التفصيلي لاحظنا أن الأوراد متنوعة لأسباب متعددة، وسوف نمر على تنوعها حسب دواعي كل، ثم نأتي إلى بيانها كما هو ثابت.

(1) انظر : ابن الجوزي : صيد الخاطر ج 1 : 46، 201، 202. ج 2 : 318، 219. النفري، المواقف 124 – 127، 134 – 137.
(2) إحياء علوم الدين ج 1 : 300.



(أ) حفظ الأوقات بين الإتباع والاجتهاد:

في هذه النقطة نلمح إلى أن الأوراد المتعلقة بالوقت قد اتسمت بالإتباع وخضوعها للمأثور مع تحري ذلك بدقة إن في العلم بها أو في تطبيقها ؛ وتظهر درجة الإتباع بوجه خاص في الأوراد العملية، فلم يجتهد أو يبتدع رجال الطريق صورة عبادية لم يثبت مجيئها، كما أنهم لو يؤدوا صورة ثابتة بكيفية مبتدعة، وما مر في الفقرة السابقة مباشرة، وبشهادة ملا كاتب جلبي من صحة ضبط سند الورد وحفظه والتحقق منه واعتبار علم الأوراد من جملة علوم الحديث يؤكد مصدرية الأوراد وسنيتها، نضف إلى ذلك أن الجانب التطبيقي للعبادات النهارية والليلية يوضح بجلاء مدى تمسك الشيوخ ومريديهم بالنهج المروي عن الرسول >، وتبعًا لمسلك الصوفية في مثل هذه المواقف فإنهم لم يكتفوا باستنباط الغير، أو بما يظهر عليهم وإنما يقدمون المراد بيانًا ونصًا لقطع الشك وإزالة الريبة، لذا سنقدم طرفًا من أقوالهم في هذا الصدد.

إن حديث الصوفية عن إسناد علمهم جملة وتفصيلًا إلى الكتاب والسنة سبق وأن تردد كثيرًا في فصول ومسائل متعددة، ولا بأس هنا أن نسوق بعض النماذج التي تربط بين الأوراد والوقت من جهة وبين الإتباع وإحكام الحق من جهة أخرى، ومن ذلك قول أبي عبد الله المغربي (299 هـ): (أفضل الأعمال عمارة الأوقات بالموافقات) [1]، وتجب ملازمة الكتاب والسنة، وحفظ الأوراد تبعًا لهما، وترك الأهواء والبدع والرخص والتأويلات حسبما قرر أبو القاسم النصر اباذي (367 هـ) [2]، في حكمه على أصول التصوف ومبنى أوراده، ويشيد الجيلاني بعزائم الأقوياء وقيامهم الليل كله لكن مع هذا يقول: (ولا ينظر إلى أحوال الصالحين وأفعالهم بل إلى أم روي عن النبي > فإن الاعتماد عليه) [3].

(1) ابن الملقن : طبقات الأولياء : 304.
(2) نفسه 27.
(3) الغنية لطالبي طريق الحق ج 2 : 76.

ويؤيده ابن زروق في عبارته التي نصها: (الأجر على قدر الإتباع لا على قدر المشقة) [1]، فمهما بذل المريد فإن ثوابه منوط بموافقة عمله للمعصوم >، وأخيرًا يسوق لنا ابن عربي والنفري مع كونهما متهمين عند البعض عبارتين شاملتين فيقول أولهما: (الطريق عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها) [2]، وتوهم الثاني أن الله أوقفه كما هي عادته في كتابه المواقف والمخاطبات ثم قال له: (إن تسلم لي ما أحكم لك وما أحكم عليك، قلت كيف أسلم لك قال لا تعارضني برأيك ولا تطلب على حقي عليك دليلًا من قبل نفسك فإن نفسك لا تدلك على حقي أبدًا) [3]، وحكم الله للعبد هو أمره وحكمه عليه ما نهاه عنه، وعلى المريد أن يخضع للأمر والنهي دون معارضة لله فيما حكم برأي، وأن يسلم نفسه لما قضى ولا يطلب حجة على حكمه: ما حكم به المولى أو على وجه الحق فيه فإن نفسه قاصرة على تبين ذلك وعاجزة حتى عن أن تحدد نوع الحكمة أو جهة الحق التي تبغي لها دليلًا.

وعلى هذا فإن أوراد الصوفية قد التزمت الإتباع، وخضعت للمأثور تحديدًا وتعينًا وكيفية: تحديدًا في الأعداد وتعينًا في الأوقات، وكيفية في الأداء، وينطبق هذا كل الانطباق على الأوراد العملية، أما القولية فجاء الغالب منها مأثورًا، وساق رجال الطريق بعضها من اجتهادهم وفتوحاتهم، وسوف نبين ذلك في محله من هذا الباب.

(ب) التنوع حسب الوقت والطبع:

أن من يتابع برامج التربية عند الصوفية، ومن يراجع أورادها العملية والقولية يجد أنها قد اتسعت فشملت العبادات المفروضة، والمسنونة، والمستحبة

(1) قواعد الصوفية 55.
(2) رسالة اصطلاح الصوفية 2.
(3) المواقف 138.

حسب السنين والشهور والأسابيع والأيام بنهارها وليلها بل وتبعًا لكل وقت من ليل أو نهار، فهناك الصلوات الواجبة وما يصاحبها قبل وبعد، والضحى، والقيام، والتهجد، وما يتقرب به العبد إلى ربه تطوعًا وقد يصل إلى مئات كما سيأتي، ومثله الصوم والحج والزكاة، والتشدد في ذلك إلى حد أن يذهب الحاج من أقصى البلاد سيرًا على الأقدام زيادة في التقرب، ومع كل هذا دوي عميق بالذكر والتسبيح والاستغفار والتحميد والتهليل والتفكر والدعاء، ويتسع ذلك ليعم رقعة النهار وسبحاته الطويلة، وستر الليل وسكونه، وحث القرآن على قربات متنوعة في أوقات متعددة وبكيفيات مختلفة إلى غير ذلك مما سيبين في حينه، والسبب في كثرة التنوع العبادي والذكري يعود إلى اختلاف الطباع، وإلى المحافظة عليها من السأمة والملل، نصادف هذا السبب أولاً عند أمير المؤمنين علي } إذ يقول: (إن القول تمل كما تمل الأبدان فأهدوا إليها طرائف الحكمة)، وإذا كانت كذلك ارتاحت إلى التنقل بين الطاعات وبين العلوم والفنون وسئمت من الحالة الواحدة أو العلم الواحد [1].

ويؤكد الغزالي على تلك الطبيعة البشرية الشاملة لكل شيء، فالنفس عنده قد تمل نوعًا واحدًا في كل ما تصادفه، تمل نوعًا واحدًا من الأطعمة، ونوعًا واحدًا من الأشربة، ونوعًا واحدًا من النزعة، ونوعًا واحدًا من الملبس إلى غير هذا من العادات، وكذا يقال في العبادات، ومن ثم لزم أن ينوع لها بحسب الأوقات حتى لا تمل، ويكون (من ضرورة اللطف بها أن تروح بالتنقل من فن إلى فن، ومن نوع إلى نوع بحسب كل وقت لنعزز بالانتقال لذتها، وتعظم باللذة رغبتها، وتدوم بدوام الرغبة مواظبتها، فلذلك تقسم الأوراد قسمة مختلفة)، وضرب على قوله مثالاً، فساق عشر جمل فيها ذكر، ونبه على المريد إذا ذكر جملة واحدة فقط خيف عليه الملل، لكن إذا ذكر كل واحدة منها (عشر مرات حصل له من مجموع

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المصري الماوردي 450، تحقيق مصطفى السقا.

تكرارهما مائة مرة، فهذا أفضل من أن يكون ذكرًا واحدًا مائة مرة، لأن لكل واحدة من هؤلاء الكلمات فضلًا على خياله، وللقلب لكل واحدة نوع تنبه وتلذذ، وللنفس في الانتقال من كلمة إلى كلمة نوع استراحة وأمن من الملل) [1]، ولما كانت الطباع كذلك، وإنه ينبغي سقيها تبعًا لاختلافها لترتوي فإننا ينبغي أن نعلم أن الاستجابة للنفس في تنوع القربات ليس إطعامًا لها ما تريد، أو إرضاعًا لها ما تشتهي وتهوى، ولكنه كشف لحقيقتها التي ركبت عليها فلديها استعداد متسع وقوى متشعبة، يجب قهرها في الشر ونوازعه، ويلزم تنمية دوافع الخير وبواعثه ومن العجيب أن النفس وأنت تقهر شهرها لا تدمرها ولا تصاب هي من جراء ذلك بل تبدو وكأنك بطرد بذور الشر منها تبنيها، وتحفظ بداخلها غراس الخير وتحميها، والذي تسأم منه النفس حقيقة هو أنها فسيحة الأركان، كثيرة الأغصان وفيرة الأفنان في الخير فإن أنت ذهبت تحصرها في ركن، أو تديم الغذاء لغصن أو فن بعينه وقللت من سعتها وحددت من وثباتها تضايقت وملت، وأيضًا فإن النفس تميل إلى أن تربي ذاتها طبقًا لذاتها والتكوين يتم باستخدام كل القوى المركبة فيها فإن قصرناها على شيء واحد نفرت وسئمت لكونها طلعة وثابة وتحس برغبة في إشباع كل قواها والإفادة منها، والمربون في حاجة إلى إدراك تلك الحقيقة كي تحصل النفس منافع كل قوة، فتجني فوائد القوى كلها وليست واحدة بعينها حتى لو لم تمل.

من أجل ما قلناه تمنى الشيخ أحمد زروق أن يدرك الجميع ما تركب في الطباع لأنه معين للنفوس على ما تريد وبحسب قواها، فإذا علم الصغير ما تميل إليه نفسه من المباحات خرج إمامًا فيها، وإذا انتحل المريد ما ترجحه حقيقته من الأذكار والأوراد كان معينًا له على قصده بدوامه فإنه ما قصر أحد عن همته

(1) الإحياء ج 1 : 303.

ويعين الله عبده على قدر نيته وما دخل بانبساط كان أدعى للدوام، وأبرز تلك الحقيقة كل من ابن أبي جمرة ودللوا بحديث حذيفة (كان الناس يسألون رسول الله > عن الخير وأنا اسأله عن الشر) [1].

(ج) تعدد الأوراد طبقًا للأحوال:

تختلف تلك النقطة عما قبلها من جهة أن السابقة اعتنت باختلاف الطباع وتنوع الأوراد تبعًا للقوى الداخلية للإنسان، أما هذه فإنها تنبني على ما سبقها وتراعي تنوع طرق السالكين وأورادهم تبعًا لاستعدادتهم من جهة، ومن جهة أخرى تلحظ أحوال المريدين بداية ووسطًا، كما تضع في الاعتبار ظروف العباد والعلماء وتفرق بين أورادهم، ومن ثم فإن رجال الطريق من هذه النواحي يعتبرون تربويين إلى أقصى الحدود حيث يرقبون في مريديهم استعدادهم وقدراتهم ونشاطهم وبدايات التربية وما يليها من تقدم واستيعاب وإفادة، ويقدمون برامجهم التربوية ونصائحهم الإرشادية تبعًا لكل ما يتصل بالمريد في باطنه وظاهره.

وأول ما نلتقي مع التعدد هنا نجده في تنوع طرق السلوك وأورادها وعباداتها، فمنهم من سلك طريق العبادة، ولازم الماء طهورًا والمحراب صلاةً، واشتغل بكثرة الذكر والنوافل، وواظب على الأوراد، ومنهم من شق طريق الرياضة والمكابدة وقهر النفس في المخالفات، وفطمها عن الرغبات والملذات، وآخرون ساروا على طريق الخلوة والعزلة طلبًا للسلامة من المخالطة، وهناك فريق آثر السياحة والأسفار والاغتراب عن البلدان وخمول الذكر، وثم قوم قدموا الخدمة وبذلوا الجاه للإخوان وإدخال السرور عليهم، وارتضت جماعة سبيل المجاهدات، وركوب الأهوال ومباشرة الأحوال، وهناك مريدون سافروا على طريق

(1) قواعد التصوف 57 – 58.

إسقاط الجاه عند الخلق، وقلة الالتفات إليهم، وترك الاشتغال بخيرهم وشرهم، ونجد سالكين على مسار العجز والانكسار أو على طريق التعلم والمسائلة ومجالسة العلماء، وسماع الأخبار، ومن هنا تتنوع الطالبون حسب طرقهم وأورادهم إلى نساك يؤثرون الفضائل، أو عباد يتمسكون بصحيح الأعمال، أو زهاد يفرون من الدنيا وما فيها أو عارفين يطلبون الحقائق ويفنون اختيارهم في اختيار الحق ومراده، أو ورعين يتحققون في المقامات ويأخذون بالأحوط والاحتياط: والكل سالك مجد يتبع الحق ويتحراه، ويقيم مع ما سبق كله (حق الشريعة والفرار من كل ذميمة وشنيعة)، فغلبة وصف عليهم لم يمنعهم من الأخذ بالأوامر واجتناب النواهي كلها، وإنما تنوعت الطرق (لاختلاف حال القاصديين ومقامات السالكين)، وفيها راحة للسائرين، وإعانة لهم على ما أرادوا من بلوغ الأدب، والوصول إلى المراد [1].

وكما تعددت الطرق والأوراد تبعًا لاستعداد السالكين فإن الأوراد تكون على حسب بدايات السالك وتدرجه، والصوفية لا يفعلون ذلك كما رأينا إلا بفهم نفسي راق، وبمراقبة للمريدين دقيقة ومتفحصة، وإذا وعينا خبرتهم وتجربتهم ولمسنا مع ذلك حنكتهم وأدبهم، وتحققنا من صفاء بصيرتهم، وكشفهم لأغوار النفس علمنا أنهم يوجهون مريديهم توجيهًا مبنيًا عن وعي باستعداداتهم وظروفهم الداخلية والخارجية، والذي أثار اهتمامنا إلى تلك النقطة ما سبق أن أعلنه رجال الطريق عن أسباب التنوع، وأيضًا فإننا لو فحصنا نصًا موجزًا للشيخ زروق وهو ينبه في قواعده على ضرورة مراعاة البدايات وأهل الوسط لأدركنا عمق النظرة في التوجيه وسبر الغور لأعماق النفس يقول: (استخراج الشيء من محله بإدخال الضد

(1) انظر أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله السهروردي : آداب المريدين 45 – 46، نجم الدين الكبرى : فوائح الجمال وفواتح الجلال 123 – 125، والشيخ زروق قواعد التصوف 34.

عليه أبدًا، فإن تعدد تعدد، وإن اتحد اتحَد حسب سنة الله لا لزومًا في النظر وإن اقتضاه العقل، فلهذا أمروا المريد في ابتدائه بتعدد الأوراد وإكثارها نفيًا لما هو في نفسه من آثارها، وعند توسطه بإفراد الورد لإفراد الهم وإفراد الحقيقة، وكل هذا بعد حفظ الورد الشرعي ذكرًا وغيره حسب ما ورد عمومًا) [1].

لقد قدم لتنوع الورد تبعًا للبداية والوسط في السلوك بعبارة مركزة تكشف طبيعة النفس وما تحمل من هموم متكثرة أو متحدة، ولأنه ساق كلامه لا على سبيل الشرح والتفصيل بل في صورة القواعد الموجزة المشيرة والدالة فإن إفصاحه عن خبيئة النفس جاء إشاريًا لا عباريًا، يوجهنا إلى أننا لكي نستخرج ما في النفوس من شرور أو فتور فلا بد أن يكون ذلك بإدخال الضد عليه وهو الخير والبر وذلك لأن النفس لا تتخلى عن شيء إلا لوجود آخر، ولا تفقد رغبات إلا بالحصول على البدائل [2]، والمستبدل المطرود إن كان متعددًا لزم أن يكون البديل الطارد كذلك لنقاوم كمًا بكم وقوى بقوى كي تتم المعادلة وترجح كفة البدائل المطلوبة، وإذا لم تتوازن كمًا وعددًا يخشى ألا تنهض القوى الحالة في طرد أعدائها فتخسر المعركة بالداخل ويظل وضع النفس على حالة من السوء، أما إن كان المطرود المستبدل واحدًا فيمكن طرده بمثيل له في العدد.

ونظرًا لأن المريد يبدأ الرحلة ولديه هموم كثيرة وراسخة فقد وجب أن تقاوم بوفرة من الرواد حتى تنقي النفس من علائقها المترسخة، والتطهير مع كثرة الأوساخ فلا بد له من ماء كثير، والقطرات لا تزيل المترسبات وبفعل آثار الأوراد الكثيرة وتضافر فوائدها تصفو النفس وتتطهر، وتقل همومها أو تتجمع في واحد، وذلك بعد أن يقطع شوطًا لا بأس به في السلوك، ويتجاوز مع عتبات البدايات، عندئذ نخفف له الأوراد، ويكلف المريد بورد يناسب ما آل إليه حاله من التصافي،

(1) القواعد 57.
(2) وتلك نظرية الصراع الفكري أخذها رزوق من الغزالي وسبقا بها هيجل.

ولا ينسى الشيخ زروق أن ينبهنا إلى أن كثرة الأوراد الطاردة أو توحدها لا بد معه من حفظ ورد الشريعة، يفعل هذا الآن كما فعل توًا وقبل قليل.

وأخيرًا تتعدد الرواد وتتنوع حسب وظائف السالك وما يغلب عليه فإن كان منقطعًا عابدًا لزم أوراد النهار السبعة والليل الخمسة وسوف يرد لها تفصيل في القريب، وأما العالم والمتعلم فأورادهم بتدريس العلم ومدارسته، وللمتكسب الذي يسعى في رزق أولاده ورد يخصه، ولمن يتولى أمور الناس ويقوم بحاجياتهم أورادهم، كل على حسب مهنته وحرفته، وإلى هذا أشار المكي والغزالي وطاش كبري زاده [1]، وجميعًا قد رفعوا من أوراد كل وجعلوه علاجًا نفسيًا له بشرط أن يلزم نفسه طلب الحق، وبغية الوصول، والتوجه بما يفعل نحو الله وحده.

(1) انظر القوت ج 1 : 81، 122، 123. والإحياء ج 1 : 315، 316. ومفتاح السعادة ج 3 : 173 – 174. وشرح عين العلم ج 1 : 114 – 115.

الفصل الثاني
عمارة الأوقات بالموافقات

تمهيد:

قصر الأمد عن الأمل، وضاق الوقت على العمل، فجد الصوفية يملأون أعمارهم بالذكر ويشحنون ليلهم ونهارهم بالفكر، ويستغرقون لحظاتهم في الطاعات ويشغلونها بخالص العبادات، وصادق المناجاة، عاشوا في الدنيا على التجرد، وعمروا الأوقات بالتعبد، خافوا على الوقت من الفوت فرتبوا فيه وردًا، وخشوا على الورد من الإهمال فبذلوا له جهدًا، عاينوا الأزمان في البدايات وأصلوا لها العبادات، وقسموها على مقادير تلك الأوقات، واعتبروا ذلك من علوم الآخرة ومن أسمى المهمات، وأدركوا أن الفوز منوط بتحقيق الواجبات وبالزيادة في الفضل والمندوبات، ثم لما قطعوا شوطًا في البدايات ووقفوا على أعتاب النهايات وفتحت لهم أبواب القربات رفعوا مقدار الجهد ليناسب سمو العاطفة وحرارة المحبة، في هذا الموطن رضوا من الدنيا بقدر البلغة والضرورة، وانتابتهم حالة الاستغراق في الوظائف، وتلذذوا بالطاعات مع اللطائف، رق حسهم، وشفت نفسهم، وصفا قلبهم، وتفتقت مسام لبهم، فعبدوا عن قرب، وأطاعوا عن حب، وتجاوزوا حساب الزمن ورتب الأوراد، فلم يفرقوا بين وقت ووقت وورد وورد، بل الكل في عين الكل سواء، الكل الوقتي والكل الوردي عند معرفة أصل الكل تساوى في ومضات الشهود، وتلاشى علم التوقيت مع إدراك حقيقة الوجود بلا ترك أو خمود.

وبذا تكون البداية توقيت وورد وجهد، والنهاية عبادة بتلذذ وشهود ووجد، ومن البداية حتى النهاية قطع الصوفي رحلته محظيًا بالعناية مرعيًا بالهداية، وإذا أردنا تفصيل ذلك من خيوط علمية توقفنا قليلًا هل نبدأ بالأوراد العملية ثم القولية، أو بالثانية لأن النفري آثر تقديم القول عن العمل من جهة أن الاستجابة القولية في الدين كانت أسبق من الجوانب العملية كالصلاة والصوم والزكاة والحج، تلك

التي تأخر معظمها إلى ما بعد الهجرة. أو نتناول الاثنان معًا حسب ما يليق بكل وقت وما جاء به الشرع.

إن الذين يفصلون الأوراد القولية والعملية كلًا على حدة لا يسندهم الترتيب الحكمي من المصادر الشرعية، وذلك لأن فرضية حكم ما أو استحبابه لم ترتب ترتيبًا متمايزًا، يفصل بين ما هو قولي وعملي فصلًا زمنيًا بالتقديم والتأخير، بحيث نقول إن الأقوال تمايزت عن الأعمال تمايزًا زمنيًا مطلقًا خصوصًا بعدما بدأت الأحكام التكليفية يتوالى تشريعها بل نرى في هذه الأثناء حكمًا قوليًا يتخلل الأحكام العملية، ونجد عبادات عملية تستند في أدائها على أحكام قولية، ولا نجد حقًا أقوالًا صرفة مع أخلاق عملية إلا في بداية الدعوة إبان الفترة المكية التي اهتمت بالتوحيد والأخلاق، لكن الفترة المدنية شهدت التكاليف الشرعية بأقوالها وأعمالها الممزوجتين، ونظرًا لأن الأوراد في الأوقات أداء تكليفي فإننا نسلك طريق المزج الذي سلكه أبو طالب المكي، والغزالي، والشعراني وغيرهم أي أننا سننظر إلى الأوراد باعتبار ما يلزم شرعًا في الوقت سواء كان قوليًا أو عمليًا وسنرى أن وقتًا ما قد يستغرقه ورد قولي يليه آخر عملي ثم نعود إلى القولي وهكذا طوال أوراد الليل والنهار.

المصدرية الحقة للأوراد:

على الرغم من أن الصوفية ربطوا علمهم ككل بالكتاب والسنة لكنهم لم يكتفوا بذلك بل نراهم في كل جزئية سلوكية أو قربة عملية أو قولية يصلونها بمصدرها الأصيل، ويسوقون كثيرًا من التأكيدات على إبراز تلك الحقيقة، وهم هنا يبينون أن أورادهم على كثرتها وتنوعها لا بد أن تخضع للشرع وتلتزم بحدوده أداء ووقتًا وترتيبًا، والخضوع والالتزام فرع العلم بالسنن والمطالب وشرائط السلوك، ولذا لا نعجب إذ هذا الصوفي المتحفز أبو يزيد طيفور البسطامي (261 هـ) وهو يعلن أنه عمل في المجاهدة ثلاثين سنة فما وجد شيئًا أشد عليه من

العلم ومتابعته [1]، والعلم المنشود شامل للرواية والدراية، للشرع والسنن ولعلم السلوك والإرادة، والعلمان مرتبطان ارتباطًا وثيقًا، فليس العالم بكثرة الرواية، إنما العالم من حصل العلم واتبعه، واقتدى بالسنن التي علمها، كما أن من وقف على طريق القوم علمًا سهل عليه سلوكه، وما طريق القوم الذي يجب علمه إلا متابعة الحبيب > في أحواله وأفعاله وأقواله، فالعلم بالشرع والعمل به، والوقوف على علوم الطريق المروية عن رسول الله > والمحصلة فهمًا، والمدروسة سلوكًا كلها لوازم السلوك وضروراته عند سهل ابن عبد الله (283 هـ) وأبي حمزة النمار البغدادي (289 هـ) وإبراهيم الخواص (291 هـ) وأبو علي الرومي (312 هـ) وتترد على ألسنة هؤلاء كثيرًا من ألفاظ العلم، والموافقة، والإتباع والاقتداء، وملازمة الأوامر واجتناب النواهي والزواجر [2]، وصحبة الكتاب والسنة إلى غير ذلك من ألفاظ الالتزام الفعلي كما نراهم نفذوا ما قالوا، أي أنهم اطلقوا ذلك لا مجرد قول بل طبقوا ما قالوا تطبيقًا عمليًا في عبادتهم وسلوكهم يقول محمد بن المنور راويًا عن أبي سعيد بن أبي الخير (441 هـ): (لقد فعلت كل ما قرأت ورأيت في الكتب أن النبي > كان يفعله) ثم يعلق ابن المنور قائلًا: (كانت سيرة المشايخ جميعًا على هذا النحو فساروا طوال حياتهم على سنة المصطفى وأوجبوا على أنفسهم النوافل والأوراد) [3]، وأنهم عند أبي نصر الطوسي أحكموا الأصول وحفظوا الحدود، وتمسكوا بالسنن، واستبحثوا أخبار النبي > التي وردت في

(1) الرسالة القشيرية 396.
(2) اللمع 87، 77. طبقات الأولياء 369. والرسالة 411، 423.
(3) أسرار التوحيد 39.

أنفسهم أنواع الطاعات والآداب والعبادات والأخلاق الشريفة والأحوال المرضية وطالبوا أنفسهم بمتابعة رسول الله > والأسوة به واقتفاء أثره بما بلغهم من آدابه وأخلاقه وأفعاله وأحواله [1].

وهذا كله لصيق بالأوقات موزع عليها حسب الأمر والنهي كي تكون أورادًا فالصوفية يعلمون الحكم الشرعي ووقته وتطبيقه، وكما استخدموا ألفاظ العلم والموافقة والإتباع والأسوة والاقتداء إلى آخره مع التمسك بالأحكام فإنهم قد وضعوا ألفاظًا مناسبة لارتباط الأوامر بكل درجاتها مع الأوقات ويصرون على عقد الصلة بين الحكم ووقته بحيث يعلمون التكليف ووقته عمارة وحفظًا للوقت وحرصًا من أن يضيع حكمه وأدبه حسبما نبه الجنيد (297 هـ) والمغربي المتوفى (299 هـ) ومظفر القرمسيني المتوفى في القرن الرابع الهجري، وعمارة الوقت وحفظه لا تتحقق إلا عندما تصاحبها حالة قصوى من الاجتهاد والتيقظ الكامل، وتحري المطلوب، واختيار ما هو أولى من الأحكام للوقت، وإلى هذا أشار إبراهيم الصياد من أقران السري، وابن عثمان المكي (291 هـ) والنصر اباذي (367 هـ) ولا تنفصل عمارة الأوقات وحفظها وغيرهما عن الحالة الشعورية للسالك، بل لا بد من المراقبة التامة لله حتى يرق حسه وتزكو روحه فيشهد الوقت وحكمه، ويكون أداؤه عن شهود وقيام لله وحده كما نبه إلى ذلك ابن عطاء الروزباري (369 هـ) وأبو بكر الشبلي [2]، وابن عطاء الأدمي.

وتضع تلك النقطة أيدينا على أمور:

أولها: أن الصوفية اشترطوا بداية العلم كي يقيم السالك أوراده ويرتبها عن بينة بالشرع وعلم بمطالب التكليف، ويصحب العلم ويتبعه ضرورة الإتباع والموافقة، والتطبيق والملازمة الدائمة والاستقامة والمواظبة، وتوظيب التكليفات

(1) اللمع : 132 – 133.
(2) الرسالة 191، 192، 206، 280، 425، 434. طبقات الأولياء 25، 27، 371، 372.

حسب الأوقات لكي تعمر وتحفظ، هذا مع الجد واليقظة والتحري الدقيق لما يقدم ويؤخر.

ثانيها: إنك قد لحظت أن رجال الطريق تحدثوا عن الأوراد للبادئ والعارف وأن المبتدئ أخذ بزمام نفسه، فجد في الطاعة، يعمر أوقاته بالقرآن أو التدبر، أو التضرع، أو قيام الليل، أو التسبيح والذكر والاستغفار، أو المذاكرة والمجالسة، أو الركوع والسجود، أو الصيام والحج والاعتمار – إلى غير ذلك من أنواع القربات المتنوعة التي يتنقلون بينها، أو يستروحون في أثنائها ببعض المباحات، وتلك أوراد المريد مع وقته ووظائفه فيها يدخلون، وبينها يتدرجون، وبها يرفعون ويرتقون، أقوالهم وأعمالهم باب للدخول على ربهم.

أما العارفون الواصلون فقد صارت الأوراد بحضورهم وشهودهم وردًا واحدًا، وأصبح الوقت متساويًا لسيدهم، تراهم قد وضعوا رقابهم في رق العبودية، وفي مصاف الخدمة [1]، استعملهم الوقت بما فيه، وأستغرقهم الحكم في لحظته لا عن اختيار منهم أو تقدير، بل عن ولاية من الله لهم وتدبير، لا يكلهم إلا أنفسهم أو إلى بعضهم، اتصل الوقت بلا فواصل، ودام العمل بلا حجب، واستقاموا لله عن شهود.

ثالثها: ولا ينبغي أن نظن أن العارف في حالات الاستغراق الشهودي انقطع عن ورده، أو سها عن تكليفه، أو شغله فكره وولهه عن ذكره وطاعته وعبادته وأحكام أوقاته، ليس الأمر كذلك بل هو مجموع على الحكم فاقد لتفاوت الوقت، مشاهد للمعبود، منجذب به لعبادته، حل توفيق الله له محل اختياره في ترتيب الأوقات، وتلذذ بطاعته في حالات قربه بعد أن كان يجاهد نفسه لشغل وقته، فهو مجموع والمبتدئ متفرق، والعارف مقرب والمبتدئ منيب، والأول مشاهد والسالك مجاهد.

(1) المكي : قوت القلوب ج 1 : 122 – 126، ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية 11.

الفرض أساس العمارة الوقتية:

النهار نشور ويقظة. ومعاش وحركة وطاعة وفريضة، وجهاد ومراقبة، والليل لباس وسكنة، ونوم وهجعة، وهدوء ورقدة، وصمت وفكرة، وتهجد وقومة، والخلق جميعًا مع كل منهما في تلاق وتوافق، طبيعتهم تنشط بالنهار، وتخمد ليلًا وبالأسحار، لذا اقتضت حكمة الله سبحانه أن يكون النهار للطاعة المفروضة والمعاش، والليل للراحة والفراش، فوقعت الصلاة نهارًا وفي طرفي الليل آخره وأوله، بعد أن يفيق من سباته فجرًا وقبل أن يأوي إلى مضجعه ليلًا، والصوم من الفجر حتى الغروب، والحج عرفة، وعرفة من الزوال حتى بعيد الغروب بقليل وهذا يدل على أن الفرائض كتبت من الله على البشر في وقت النهار لكونه زمن الحركة النشطة، ولأن الطبائع الإنسانية تكون أيقظ وأقدر، والعمل والكسب يحتاجان إلى عبادة توقظ وتحفظ، وتذكر وتنذر، وتبشر وتحذر، تقليلًا من المخالفات والمنهيات، وإكثارًا من القربات والطاعات وصونًا للأعمال والذوات عن أن تتسم بالإثم والغفلات، وتحقيقًا لذلك وزعت الصلاة على النهار دومًا وجعلت أساسًا للدين وعموده.

هذا بالنسبة للنهار، أما الليل فعبادته نافلة، وقيامه زيادة وقربة، من أجل تلك الحقيقة التكليفية بدأ الصوفية بالتركيز على الفرائض فقرروا أن المريد لا يتصف بكونه عابدًا، ولا ينال حالة شريفة إلا بالمحافظة على الفرائض وأدائها في أوقاتها كما بين كل من أحمد بن الجلاء الذي صحب أبا تراب النخشبي (245 هـ) ومن أبي الخير الأقطع المتوفى (340 هـ) [1]، وإلى على ربط الفرائض بالنهار التي أشرنا إليها يصرح أبو طالب المكي قائلًا: (أفضل أوقات النهار أوقات الفرائض) [2]، فلم يقل أفضل أوقات اليوم بل قصرها على النهار

(1) الرسالة 402، 394.
(2) قوت القلوب ج 1 : 26.

إشعارًا منه بأن الفرائض واقعة به أو بطرفي الليل الملاصقين للنهار.

ومن ضيع فريضة من الفرائض بأن أخرها عن وقتها (حرم لذة تلك الفريضة ولو بعد حين) عند أبي عمرو بن نجيد السلمي (360 هـ) [1]، وأما إن ضاعت منه بالكلية داخل الوقت وخارجه (ابتلاه الله تعالى بتضييع السنن، ولم يضيع أحد السنن إلا أوشك أن يبتلى بالبدع)، حسبما حذر أبو محمد عبد الله بن منازل (329 هـ) [2]، لكن ماذا بعد الفرض في السلوك؟ هل يقتصرون عليه؟ أو يضيفون إليه ويتوسعون في الأداء طاعة لله وإخلاصًا؟ وهل يكتفون بالنهار أو تتجافى جنوبهم عن المضاجع ليلًا؟

المتأمل لأقوال الصوفية وأحوالهم، واجتهادهم ومجاهداتهم يجد أنهم قسموا الأمور إلى تكليفية ومباح، والتكليفية التي تتعلق بها خطاب الشريعة ثلاثة: أمر ونهي ومرغب فيه بالثواب على الفعل وبعدمه عند الترك، والترغيب في فعله مؤذن بالرضا عن فاعله، وتركه دال على عدم الرضا، والإكثار من المرغب فيه ينقل صاحبه من الرضا إلى الحب.

ولما كان الخطاب التكليفي على هذا النحو فإن رجال الطريق ساروا مع الحديث القدسي المؤكد على أنه ما تقرب المتقربون إلى الله بمثل أداء ما افترضه عليهم، ثم انتقلوا على الشطر الثاني منه، والذي يبين أن النوافل والمرغبات توصل إلى المحبة، والمحبة تشغف العبد وترققه حتى يكون الله سمعه وبصره إلى آخر الحديث، وتطبيقًا له ولغيره من النصوص الداعية إلى النوافل، وقيام الليل، والتسبيح والذكر والاستغفار وغيرها رأينا الشعراني ينقل عن العز بن عبد السلام في قواعده الكبرى أن الأعمال دائرة بين المحمود والمذموم وكل منها درجات في الحكم ثم يقول عن المحمود: (اعلم أن كل فعل مدح في نفسه أو مدح فاعله من

(1) قوت القلوب ج 1 : 26.
(2) الرسالة : 435.

أجله، أو وعد عليه بخير عاجل أو آجل فهو مأمور به لكنه متردد بين الإيجاب والندب) وشامل لكل محمود، ومعنى قوله هذا أن الأفعال دائرة بين المحمود والمذموم فالمحمود هو الذي مدح صاحبه ووعد عليه بالثواب وهو عام للواجب والمندوب والمرغب فيه، أما المذموم المتوعد عليه فيتضمن المنهي عنه حرامًا كان أو مكروهًا، ويلتزم الصوفية بفعل المحمود العام وبترك المذموم كله، لا يفرقون في الأداء بين مأمور به وجوبًا وبين مدعو إليه ترغيبًا، ولا في الاجتناب بين منهي عنه على جهة التحريم أو الكراهة (فترى أحدهم يفعل المندوب مع شدة الاعتناء به كأنه واجب، ويجتنب المكروه كأنه حرام ... ويفعل الأولي كأنه مستحب، ويستغفر من فعل المكروه كأنه حرام، ويتوب من فعل خلاف الأولي كأنه مكروه، ويتوب من ترك المندوب كأنه واجب) حسبما شرع الشعراني، ثم يقول: (فعلم أن أهل الله تعالى من شأنهم أن لا يوجدوا إلا في فعل واجب وما ألحق به من المندوب والأولي، أو في اجتناب منهي عنه وما ألحق به من المكروه وخلاف الأولي)، وإنما فعلوا ذلك طلبًا للزيادة، وخوفًا من الملل في الواجبات، ولكونهم أرباب عزائم لا رخص، ولأنهم ينشدون التصفية والتجلية والقرب من المحبوب، وهذا لا يتأتى إلا بالاجتهاد في الطاعات والإكثار من القربات.

هذا ما يتعلق بالأمور التكليفية أما المباح الذي لم يتعلق به حكم ما فهم يتقللون منه جهدهم أو يقلبونه إلى طاعة بالنية الصالحة كأن ينووا بأكلهم التقوى على عبادة الله، أو بالنوم في النهار الاستعداد لقيام الليل، على أن منهم من يترك المباح أحيانًا كأنه مكروه مثلما أباح الرسول > الحرير للنساء ثم قال لفاطمة ونظرائها: **«يا فاطمة من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة»** [1]. كما أن آل البيت لم يجمعوا صنفين على مائدة واحدة، واقتصروا على ما يسد الرمق من المباح.

(1) انظر الشعراني : لواقع الأنوار 7 _ 8، 22.

بقي الشطر الثاني من السؤال السابق وهو الاكتفاء بالنهار أو تجاوزه إلى استغراق الليل قيامًا ومناجاةً وذكرًا؟

للإجابة على هذا الجزء ندرك من خلال متابعتنا لأقوال الصوفية وأفعالهم أنهم ملك لأوقاتهم طاعة، بها يشتغلون وعليها يحرصون، وقد ربطوا بين النهار والليل رباطًا يتوقف كمال الطاعة في كل منهما على الآخر، فها هو أبو سليمان الداراني (215 هـ) يقول: (من أحسن في ليله كوفئ في نهاره، ومن أحسن في نهاره كوفئ في ليله) [1]، ورأى محمد بن عبد الجبار النفري أن: (صلوات المتهجد بالليل بذر يسقيه ماء عمل النهار) [2]، فكما لا يخرج البذر نباتًا ولا ينبع ثماره إلا بالماء فكذلك عمل الليل مع النهار، ونظرًا لأن البذر يدفن تحت الأرض في ظلمة كي يخرج منه النبات فكذلك لا بد من العمل في جوف الليل، فهو بمثابة البذر المدفون، وما عمل النهار إلا ماؤه وريه به ينمو ويخرج ويثمر.

وإذا جمعنا ما دوناه في هذه النقطة من كون الفرائض النهارية أساسًا وعمادًا، ومن ضرورة تجاوز الفرائض إلى كل محمود، واستغراق الأداء لوقتي الليل والنهار وجدنا أننا إزاء جهد شاق، وعمل متسع لا بد من ترتيبه نهارًا وليلًا. وهذا هو ما يجب أن نقف عليه من خلال ما ساقه أبو طالب المكي والغزالي والشعراني، وإن كنا نلحظ أن الذي وضع الترتيب بداية هو المكي ثم تابعه الغزالي بنفس النسق أما الشعراني فإنه سار مع الأحكام في أوقاتها طبقًا للتقديم والتأخير، وجعل كل حكم كأنه عهد من عهود النبي > التي أخذها على الأمة كلها، وأسند ذلك بالأدلة من الكتاب والسنة. [3]

الأوراد النهارية:

يتفق كل من أبي طالب المكي والغزالي وطاش كبري زادة على أنها سبعة، ورد

(1) انظر الشعراني 7 ـ 8، 22.
(2) الرسالة 154، وطبقات الأولياء 386.
(3) المواقف 136.

فيما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، ووردان بين طلوع الشمس إلى الزوال ووردان ما بين الزوال إلى وقت العصر وآخران ما بين العصر إلى المغرب فهذه سبعة في الإجمال، أما التفصيل فعلى النحو التالي:

الورد الأول: ما بين الفجر إلى طلوع الشمس:

اتسع المجال العلمي عند الصوفية فشمل العلوم الدينية وما يتصل بها حتى نبهوا على ضرورة معرفة العلوم المرتبطة بالطاعات كالأهلة والزوال والشروق والغروب وجعلوها من لوازم العبادات، وظهر هذا جليًا في تعريفهم بالورد النهاري من حيث حركة الفلك ودوراته وآثار ذلك في الكون وظواهره، وتبعًا لذلك فالفجر عندهم هو البياض المشتق من سواد الليل المعترض في قطر السماء الشرقي عند إدبار النجوم، وإدبارها هو افتراقها وذهاب ضوئها لغلبة ضوء الفجر عليها، وبه أقسم الله تعالى في قوله: ﴿ **وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ** ﴾ [التَّكوير: 18]، وتمدح به إذ قال: ﴿ **فَالِقُ الإِصْبَاحِ** ﴾ [الأنعام: 96]، ﴿ **قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ** ﴾ [الفلق: 1] ، وأمر سبحانه بتنزيهه فيه بالتسبيح فقال: ﴿ **فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى** ﴾ [طه: 130]، كما حث على الذكر في هذا الوقت أخذًا من صريح قوله ﴿ **وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا** ﴾ [الإنسان: 25] ، وقد بدأوا أوراد في هذا الوقت من حيث الاستيقاظ والانتباه من النوم فألزموا المريد الدعاء عند القومة خاصة المأثور مثل قوله > : **«الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور»** رواه البراء، وللدار قطني في الأفراد من حديث البراء أيضًا: **«نسألك خير هذا اليوم وخير ما بعده، ونعوذ بك من شر هذا اليوم وشر ما بعده»**. وفي رواية أبي مالك الأشعري: **«اللهم إنا نسألك خير هذا اليوم فتحه ونصره ونوره وهداه وبركته، وأعوذ بك من شر ما فيه وشر ما بعده»** [1]. ثم يلبس ثوبه وهو في الدعاء، وينوي بلبس الثوب ستر العورة.

(1) إسناده جيد.

والاستعانة به على العبادة من غير قصد رعونة ولا رياء وإن توجه بعد ذلك بقضاء حاجته قدم اليسرى ودعا بدعاء الدخول ثم قدم اليمنى ودعا بدعاء الخروج، ثم يستاك على السنة، ويأخذ في الطهارة.

وتبدأ الطهارة في هذا الورد وغيره بالوضوء أو الغسل، واشترطوا في الطهارة آدابًا تخصهم يزيدون بها عن غيرهم من عموم المؤمنين لمزيد عناية منهم بآخرتهم وزهدهم في دنياهم، فلا بد من العلم وتعلمه لمعرفة الفرائض والسنن، وما يستحب وما يكره، وما أمروا به وما ندبوا إليه أو رغبوا فيه، وإذا لم يعلم شيئًا سأل عنه أو بحث عن تحصيله حتى تأتي طهارته موافقة للكتاب والسنة، وأن يتمسك بالأتم والأحسن والأولى والاحتياط ويسبغ الوضوء صيفًا وشتاء لا للتلذذ بالماء البارد صيفًا أو الساخن شتاء بل لطلب الثواب وامتثالاً للأمر، وللورود يوم القيامة مع الغزل المحجلين من أثر الوضوء، ويديم الطهارة طوال اليقظة وقبل النوم في الحضر والسفر لكونهم متعرضين للواردات الربانية، ولخوفهم من مفاجأة المنية، وهذا هو ما حث عليه الرسول > في قوله: **«لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم عند كل صلاة بوضوء»**. وروى أبو داود والترمذي وابن ماجه: **«من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات»**، وسأل النبي > بلالاً فقال: **«يا بلال بم سبقتني إلى الجنة، إني دخلت البارحة الجنة فسمعت خشخشة أمامي، فقال بلال يا رسول الله ما أذنت قط إلا صليت ركعتين، وما أصابني حدث قط إلا توضأت، عند ذلك قال رسول الله > : بهذا بلغت»** [1]. وتحقيقًا لذلك أداموا وضوءهم في الحضر حتى أن أبا الحسن علي بن إبراهيم الحصري (371 هـ) كان يتوضأ قبل النوم فإذا انتبه جدد وضوءه عن كل إفاقة،

(1) رواه ابن خزيمة في صحيحه.

وحملوا معهم دائمًا ركوتهم وكوزهم استعدادًا لذلك حتى ولو كانوا على شاطئ نهر خوفًا من أن يصيبه الحدث ولا يستطيع الاستنجاء لوجود البعض فينزل إلى الخلاء ويتطهر، وربما فضلوا في أسفارهم الوضوء على الشرب عند قلة الماء، وخرج إبراهيم الخواص (291 هـ) من مكة إلى الكوفة فما احتاج إلى التيمم لما يحفظ من الماء بغية الوضوء والشراب أو إيثار الأول على الثاني.

وإذا أحكم طهارة الظاهر فعليه أن يطهر باطنه من الصفات الخبيثة كي يتطابق ظاهره مع باطنه، فالله لا ينظر إلى الصور والأجساد بل إلى القلوب والأعمال، فقد سبق النظر إلى الباطن والقلوب النظر إلى الظاهر من الصور والأجسام، وبذا ينقى المريد في داخله وخارجه وتكون صلاته روحًا وحقيقة وحضورًا وشهودًا [1].

وبعد قيامه من نومه وتطهره على هذا النحو المشار إليه يصلي ركعتي الفجر جهرًا أو سرًا بفاتحة فقط أو بها وسورة حسب آراء الفقهاء في ذلك، واشترط الصوفية العلم بالصلاة ومعرفة فرائضها وسننها وآدابها وفضائلها ونوافلها وكثرة مساءلة العلماء، والبحث عما يحتاج إليه في ذلك مما لا يسعه الجهل به ويتأهلون قبل دخول الوقت حتى لا يفوتهم الوقت الأول المختار [2]، ويحافظون دومًا على المراقبة ليقدموا إلى الصلاة من عبادة باطنية تؤهلهم للحضور مع الله في صلواتهم فهم في طاعة دائمة مؤقتة بوقت أو عامة متعلقة به على إطلاقه.

وعندما يقبل على الله مفتتحًا الصلاة بالتكبير يدقق المريد في التوافق بين النية والتكبير حتى يصلح العقد، ويستشعر في وقوفه أنه بين يدي الحق كاستشعاره

---

(1) انظر لواقح الأنوار 33، 36، 197 – 202، 8.

(2) وجعل الطوسي العلم بدخول الوقت وما يلزمه من علوم الزوال في الأقطار، والنجوم، ومنازل القمر وطلوعها وغروبها ومعرفة القطب والكواكب والقبلة وسمت كل بلد هذه كلها من جملة العلوم اللازمة للمريد والسالك. اللمع 203.

ذلك يوم القيامة، ويعلم بين يدي من يقف، ومن يناجي ويدعو، هذا العلم وتلك المعرفة الحضورية تجعل العبد السالك وجلًا خائفًا نقيًا صادقًا، متجردًا مخلصًا، فإن نطق بالتكبير أحس بالتعظيم مع الألف، والهيبة مع اللام، والمراقبة والقرب مع الهاء ولا يكون في قلبه عند رفع اليد مكبرًا إلا الكبرياء لله وحده، فلا يكون غيره أكبر منه، قيل لأبي عمرو محمد بن إبراهيم الزجاجي (348 هـ): (ما بالك تتغير عند التكبيرة الأولى في الفرائض؟ فقال: إني لأخشى أن افتتح فريضتي بخلاف الصدق، فمن يقول الله أكبر وفي قلبه شيء أكبر منه أو كبر شيئًا سواه على مرور الأوقات فقد كذب نفسه على لسانه) [1].

ويستمر في صلاته كلها مدركًا أنه في مقام القربة والوصلة والدنو والهيبة والخشوع والخشية والتعظيم والوقار والمشاهدة، والمراقبة والأسرار والمناجاة مع الله والإقبال عليه، وما دام حاله كذلك فلا يكون في قلبه عند القراءة غير الله، ويتذوق كلامه عند كل آية، ويحس في ركوعه كأنه يدنو ويتدلى بحيث لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو العرش مع التعظيم التام لله وحده، وإذا سجد فلا يكون في قلبه أقرب إلى روحه وفؤاده ولبه من ربه فينزهه ويحمده ويسأله ويرجوه [2].

وبعد أن يصلي الركعتين في بيته يخرج متوجهًا إلى المسجد قائلًا في دعائه: (اللهم اجعل في قلبي نورًا، وفي لسانه نورًا، واجعل في سمعي نورًا، واجعل في بصري نورًا، واجعل خلفي نورًا، وأمامي نورًا، واجعل من فوقي نورًا، اللهم أعطني نورًا) [3]، ويقول: (اللهم إني أسألك بحق السائلين عليك، وبحق ممشاي في هذا إليك فإني لم أخرج شرًا ولا بطرًا ولا رياء ولا سمعة، خرجت اتقاء سخطك وابتغاء مرضاتك فأسألك أن تنقذني من النار، وأن تغفر لي ذنوبي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت) [4]، ويمشي إلى مصلاه وعليه السكينة والوقار ولا يشبك

(1) الرسالة 417.
(2) راجع اللمع 203 _ 209.
(3) متفق عليه من حديث بن عباس.
(4) من حديث أبي سعيد الخدري بإسناد حسن.

أصابعه، ويدخل المسجد مقدمًا اليمنى مصليًا على النبي > وداعيًا بالدعاء المأثور: (بسم الله اللهم صل على رسول الله، اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك)، ويطلب من المسجد الصف الأول إن وجد متسعًا، ولا يتخطى الأعناق، ويصلي ركعتين تحية المسجد أو الفجر إن لم يكن صلاهما في بيته.

ويظل جالسًا مستغفرًا ومسبحًا حتى تقام صلاة الغداة وهي الصبح فإذا فرغ منها جلس بالمسجد حتى تطلع الشمس، وفي فضل القعود يروي أنس عن رسول الله > قوله: **«لأن أقعد في مجلسي أذكر الله تعالى فيه من صلاة الغداة إلى طلوع الشمس أحب إلي من أن أعتق أربع رقاب»**، وروي أن: **«من صلى الفجر في جماعة ثم قعد يذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس ثم صلى ركعتين كانت له كأجر حجة وعمرة تامة تامة تامة»**، وهذا كله ما لم يخش دخول الآفة عليه أو لقاء ما يكره، أو من يلجئه إلى تقية ومداراة، أو خاف الكلام فيما لا يعنيه أو الاستماع إلى ما لا يندب إليه ولا خرج.

فإن جلس قطع الوقت في الدعاء والذكر والتلاوة والتفكر، ويؤثر أدعيات الصباح المأثورة وكذا الأذكار، ويقرأ ما ورد في فضله من القرآن أو يرتل سردًا حسب ورده، وينوع تفكيره في كل ما ينفعه في أخره [1]، ولا يصلي لأنه وقت كراهة حتى تطلع الشمس وترتفع.

الورد الثاني: من الطلوع إلى الضحوة:

وقت هذا الورد من طلوع الشمس إلى ضحوة النهار، والضحوة هي انبساط الشمس حين ترمض الفصال، وتضحي الأقدام بحر الشمس، وتقع في المنتصف ما بين طلوع الشمس إلى الزوال، والضحى إما قريب من طلوع الشمس، ويبدأ بعد ارتفاعها قدر نصف رمح، ويسمى بالإشراق، وإما بعد ذلك وهو الضحى الأعلى المعروف برمضة الفصال، وإلى الضحى الأول جاء قوله تعالى: ﴿ **يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ**

(1) راجع كتاب السنة وكتب الأذكار للوقوف على المطلوب في الذكر والدعاء.

وَالإِشْرَاقِ ﴾ [1]، ويستحب صلاة ركعتين فيه لأن به تحل النافلة، وإلى الأعلى يرد قسم الله سبحانه: ﴿ **وَالضُّحَى** (1) **وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ﴾** [2]، ويصلي العبد أربع ركعات أو ستًا، فقد خرج رسول الله > يومًا على أصحابه وهم يصلون صلاة الضحي عند الإشراق فنادى بأعلى صوته: **«ألا إن صلاة الأوابين إذا رمضت الفصال»** [3]، والأوابون هم التوابون.

وللمريد أن يقوم بالخيرات المتعلقة بذاته أو بالناس مثل: التصرف في المعاش بتجارة أو صناعة أو زراعة، أو تحصيل علم وحضوره مجالسه، أو عيادة مريض، أو تعاون على بر وتقوى، وشهود جنازة، أو قضاء حاجة لمسلم وغير ذلك، فإن لم يكن له حاجة في نفسه أو غيره اشتغل بالوظائف الأربعة السابقة: الذكر والدعاء والفكر والقراءة، ويضاف إليها الصلاة لحلها في هذا الورد دون سابقه، ولا بأس إن نام لما في النوم من السلامة والبعد عن الآثام وعن المخالطة وما تجره، ويلزم السالك الصمت إن لم ينم أو يشتغل بما سبق.

الورد الثالث: من الضحوة إلى الزوال:

وعلى المريد أن يقطع هذا الوقت في الكسب وتدبير معيشته بأي عمل كان يختص به مع التقوى والصدق، والشفقة والنص والأمانة، ويقتصر في كسبه على قدر الحاجة اليومية إن خشي على نفسه من الغنى، وإن لم يكن له شغل أو فرغ من كسبه جاز له النوم قيلولة ليقوى به على قيام الليلة، أو يصون نفسه به من العيوب والآثام، وأفضل ما يشغل المريد به نفسه الذكر والدعاء والفكر والقراءة والصلاة، وإنما فضلت تلك الوظائف في هذا الورد لأنه وقت غفلة الناس عن الله باشتغالهم في دنياهم ومعاشهم، وإتباع هواهم، وفضل العبادة في هذا الوقت كفضل إحياء الليل بجامع الغفلة في كل.

(1) ص : 18.
(2) الضحى : 1، 2.
(3) الطبراني من حديث زيد ابن أرقم.

الورد الرابع: من الزوال حتى الفراغ من الظهر:

هذا الورد هو أقصر الأوراد لكنه من أفضلها، ويبدأ الاستعداد له بالوضوء تهيئة للصلاة ويردد الآذان وراء المؤذن، ويحيي ما بين الآذان والإقامة وذلك بصلاة أربع ركعات بلا فاصل بينهما بل بتسليمة واحدة عند البعض [1]، أو بتسليمتين عند الآخر، وإنما حسنت لأن أبواب السماء تفتح في هذا الوقت، ويطول فيهما قولًا وفعلًا، ولا يدعها بالطول كما هو المستحب أو بالتقصير حسب الاستطاعة، ثم يصلي الظهر جماعة، ويتبعه بأربع مثنى مثني، ويملأ الصلاة بالدعاء والذكر والاستغفار وطول القراءة.

الورد الخامس: من صلاة الظهر إلى العصر:

كثيرًا منا يكون مشغولًا بعمله أو بنومه طوال تلك اللحظات التي يمتد فيها الورد الخامس مع أنه ورد النشاط والطاعة والعبادة والصلاة والانتظار والاعتكاف في المساجد، وتلك سنة السلف رضوان الله عليهم، فقد كان الداخل إلى المسجد بين الظهر والعصر يسمع دويًا كدوي النحل من القراءة، واعتبروه من أطول الأوراد وأمتعها للعباد، كما أنه أحد الآصال التي ذكرها الله تعالى في قوله: ﴿ **وَلِلهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ** ﴾ [2]، وإذا كان أمر الجمادات على هذا النحو فكيف يجوز أن يغفل العقلاء المكلفون عنه.

ولا يأوي السالك إلى بيته إلا إذا كان أسلم له، أو أجمع لهمته، كما أنه لا ينام إلا إذا كان يستوفي حظه من النوم لكونه لم ينم قبل الظهر، يتقوى بذلك على ليله.

---

(1) الحديث الوارد في صلاة أربع ركعات بعد الزوال بتسليمة واحدة وفيه أنه تفتح أبواب السماء، وأنها ساعة يستجاب فيها الدعاء (فأحب أن يرفع لي فيها عمل) رواح أحمد بسند ضعيف، وعند أبي داود والبيهقي والترمذي من حديث عبد الله بن السائب وقال حسن وأخذ به المالكية بخلاف الشافعية فضعفوه وصلوا مثنى مثنى.

(2) الرعد : 15



الورد السادس: من العصر حتى الاصفرار:

هو وقت صلاة العصر، ﴿ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى ﴾ [1]، ﴿ وَعَشِيًّا ﴾ [2]، وبه جاء القسم في ﴿ وَالْعَصْرِ ﴾ [3]، والصلاة فيه مقسومة على أربع ركعات قبل العصر، وأربع ركعات هي حق الفريضة، ولا صلاة بعد للكراهة لذا استحبوا القراءة بتفهم وتدبر لكونها تجمع بين الذكر والدعاء والفكر وغيرها من عبادات القلوب.

الورد السابع: من الاصفرار حتى الغروب:

لا تدخل صلاة المغرب في هذا الورد، بل هو ممتد من اصفرار الشمس وموات حرها، وارتفاعها إلى أطراف الجدار فحسب، ويشبه الورد الأول لكونه الطرف الذي يكون قبل الغروب، مثلما كان السابق قبل الشروق، والطرفان معًا مذكوران في قوله تعالى: ﴿ فَسُبْحَانَ اللهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴾ [4]، والثاني منهما هو المعني بقول الحق جل جلاله:
﴿ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى ﴾ [5]، وعظم السلف الطرف الذي قبيل الغروب أشد من تعظيمهم للأول لأنهم كانوا يجعلون أول النهار للدنيا وآخره للآخرة، ثم إن الأخير يكون مناسبًا للمحاسبة على ما جد في اليوم كله فيتدارك بالاستغفار والتوبة والإنابة، ونظرًا لأن الصلاة ما زالت مكروهة في هذا الوقت فيندب أن يشتغل العبد بالتسبيح والاستغفار، وأولى به أن يردد المأثور أو ما كان قرآنًا مثل: استغفر الله إنه كان غفارًا، واستغفر الله إنه كان توابًا، فإذا سمع المؤذن أمسك وردد وقال: (اللهم إن هذا إقبال ليلك وإدبار نهارك وأصوات دعائك ... فاغفر لي).

الأوراد الليلة:

إذا توارت الشمس بالحجاب انقضت أوراد النهار وبدأت أوراد الليل الخمسة

---

(1) البقرة 238.
(2) الروم 18.
(3) العصر 1.
(4) الروم 17.
(5) طه 130.

الورد الأول: من الغروب إلى وقت العشاء:

أوله من الغروب وآخره عند غيبوبة الشفق أي الحمرة التي بغيبوبتها يدخل وقت العتمة، وفيه تقع صلاة المغرب، ويصلي بعدها ركعتين يقرأ فيهما (قل يا أيها الكافرون، قل هو الله أحد)، بلا فاصل بينهما ولا شاغل، ولا كلام، ثم يصلي أربعة يطيلها في المسجد أو في البيت إن كان قريبًا وخشي من المكث في المسجد رياء أو غيره وإلا فالمسجد أولى، وقالوا إن الصلاة في هذا الورد هي ناشئة الله الواردة في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا** ﴾ [1]، وإنما سميت ناشئة لأنها أول نشوء ساعاته، والوقت هذا أن من الآناء المذكورة في قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ** ﴾ [2]، كما أنها صلاة الأوابين وصلاة الغفلة، وروي أنها عبادة من ﴿ **تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ** ﴾ [3]، في إحدى الروايات، وبها تذهب ملاغاة ولغو أول النهار ويتهذب آخره ويتصفى، والأولى أن يعتكف بالمسجد بين العشائين، ويكثر من قراءة القرآن.

الورد الثاني: من دخول العشاء إلى النومة الأولى:

أقسم الله سبحانه وتعالى بوقت هذا الورد ﴿ **فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ** (16) **وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ** ﴾ [4]، وهو المراد بقوله: ﴿ **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ** ﴾ [5]، أي ما وسق وجمع من ظلمته، وما يغسق ويستوثق منها أيضًا، وفي هذا الورد تكون العشاء الأخيرة، ولها من الفضل ما شهد به قوله > : **«لو لعلم الناس ما في العتمة والفجر لأتوهما ولو حبوًا»**. ومن الملاحظ أن الصوفية لم يركزوا على الفرض للعلم به شرعًا، وإنما اهتموا ببيان النوافل وشغل الأوراد بها بعد الفرض، وتبعًا لذلك فإنهم طالبوا المريد هنا بأن يصلي قبل العشاء أربعًا، ثم يصلي بعدها ستًا، ركعتين ثم أربعًا، ويستحب أن يقرأ فيها الآيات المخصوصة كآية الكرسي

---

(1) المزمل 6.
(2) طه 30.
(3) السجدة 16.
(4) الانشقاق : 16 - 17.
(5) الإسراء 78.

وآخر البقرة، وأول الحديد، وآخر الحشر وغيرها، ثم يصلي بعد الستة ثلاث عشرة ركعة آخرهن الوتر، لأنها أكثر ما صلى بها النبي > من الليل، والأكياس وأهل الحزم يأخذون أوقاتهم في أول الليل إذ قد لا يقومون بعد نومتهم، والأقوياء يأخذونه من آخره، ويستحب أن يقرأ في هذه الصلاة قدر ثلاثمائة آية من القرآن كله أو من السور المخصوصة التي كان النبي > يقرأ بها مثل يس، وسجدة لقمان، والدخان، وتبارك الملك والزمر والواقعة.

وما دام أمر الصلاة يختلف من حال إلى حال، ومن عادة قوم إلى عادة آخرين فيستحب أن يوتر المريد في البداية إن خشي عدم القيام، وإلا آخره إن كانت عادته التسحر، ولهم في أحكام الوتر تفصيل يرجع إليه في مواطنه من كتب الفقه، فإذا أوتر أولًا أو آخرًا يقول: سبحان الملك القدوس رب الملائكة والروح جللت السموات والأرض بالعظمة والجبروت، وتعززت بالقدرة، وقهرت العباد بالموت.

الورد الثالث: النوم:

حول توقيت هذا الورد ولوازمه يختلف الغزالي عن المكي مع كونه متابعًا له وناقلًا عنه، فيرى الغزالي أن هذا الورد هو النوم، بينما يذهب المكي قبله إلى أن وقته يكون بعد نومة الناس ويختص بالتهجد، والغزالي جعل النوم وردًا لما فيه من آداب إذا روعيت احتسبت عبادة وجاز توظيف وقتها بناء على ذلك.

وأهم تلك الآداب: الطهارة والسواك، والطهارة شاملة للوضوء والغسل ونقاء الباطن وتصفيته، ويستاك عند النوم، وكلما تيقظ، ويستحب له أن يشتغل بالذكر والدعاء والتفكر في آلاء الله قبل أن ينام خشية ألا يقوم من الليل فذاك يقوم مقام الليل إن لم يقم، ويعقد العزم جيدًا مع النية الصادقة على التيقظ للعبادة، فإن: **«من أتى فراشه وهو ينوي أن يقوم يصلي من الليل فغلبته عيناه حتى يصبح كتب ما نوى، وكان نومه صدقة عليه من الله تعالى»**[1]. كما قال رسول الله >.

(1) رواه النسائي وغيره من حديث أبي الدرداء بسند حسن.

ومن آداب النوم أن يكتب وصيته خوفًا من موت الفجاءة أو من القبض وهو تألم، ويتوب من كل ذنب، ويكون سليم القلب لا يحدث نفسه بسوء ولا يظلم أحدًا، ولا يعزم على معصية ولا يتنعم بفرش بل يقتصد فيها أو يتركها، ولا ينام إلا غلبة دون تكلف لاستجلابه ما لم يقصد الاستعانة على القيام آخر الليل، ويكره أن يكابد ليله ونومه، بل إذا غلبه النوم نام، لأن النبي > قال: **«ليصل أحدكم من الليل ما تيسر له، فإذا غلبه النوم فليرقد»**، وغير ذلك من الأحاديث التي تنهي عن مشادة الدين، والتكلف من الأعمال ما يطاق، وأنه صلوات الله عليه وسلم كان يصلي وينام وتلك سنته، ويكون مستقبلًا القبلة عند نومه بأن يكون وجهه وأخمصاه إلى القبلة ويدعو وهو على جانبه الأيمن قائلًا: (باسم ربي وضعت جنبي وبك أرفعه إن أمسكت نفسي فاغفر لها وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين)، ويقرأ ما وردت به الأخبار الصحيحة من الآيات والأذكار، ويتعظ بالنوم لكونه شبيهًا بالوفاة، كما أن اليقظة نوع بعث، ويدعو ويذكر عند تقلبه وانتباهه بأن يقول: (لا إله إلا الله الواحد القهار، رب السموات والأرض وما بينهما العزيز الغفار) [1]، مثلما كان رسول الله > يقول.

الورد الرابع: بعد نصف الليل:

يعتبره المكي خاصًا بالثلث الأخير، ويبدأه الغزالي من مضي نصف الليل الأول إلى أن يبقى من الليل سدسه، ويختصه بالتهجد مبينًا أنه سمي بالتهجد لكونه يقع بعد الهجود والعجوع وهو النوم، وبه أقسم الله في قوله: ﴿ **وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى** ﴾ [2]، أي سكن، وسكونه هدوءه في هذا الوقت، ويشبه الورد الذي بعد الزوال. وسئل رسول الله > أي الليل أسمع؟ فقال: **«جوف الليل»** [3]، أو (نصف الليل الغابر) أي الباقي.

---

(1) من حديث عائشة لرواية أبي نعيم.
(2) الضحى 2.
(3) أبو داود والترمذي وصححه من حديث عمرو بن عن.

ويبدأ الورد بدعاء الاستيقاظ، ثم يتوضأ ويتجه إلى مصلاه ويقوم مستقبلًا القبلة قائلًا: الله أكبر كبيرًا، والحمد لله كثيرًا، وسبحان الله بكرة وأصيلًا، ثم يسبح عشرًا، وليحمد الله عشرًا، ويهلل عشرًا، ويردد ما أثر عن رسول الله > مثل: **«اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض، وكل الحمد أنت بهاء السموات والأرض، وكل الحمد أنت رب السموات والأرض، وكل الحمد أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن ومن عليهن، أنت الحق، ولقاؤك الحق، والجنة حق، والنار حق، والنشور حق والنبيون حق، ومحمد > حق، اللهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وكل خاصمت، وإليك حاكمت فاغفر لي ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أسرفت، أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت»**، إلى غير ذلك، ثم بعد ذلك يفتتح الصلاة فيصلي ركعتين خفيفتين، ويصلي بعدهما مثنى مثنى يطيل فيهما، ثم يوتر إن لم يكن قد أوتر قبل نومه، ويقرأ من القرآن إما من ورده أو من سور مخصوصة.

الورد الخامس: السحر:

ويختص بالسدس الأخير عند كل من المكي والغزالي، وهو المعني صراحة بقوله سبحانه: ﴿ **وَبِالأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ** ﴾ [1]، وحين زار سلمان الفارسي أخاه في الله أبا الدرداء شكت امرأة الأخير زوجها فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء ليقوم فقال له سلمان: نم، فنام، ثم ذهب لقوم فقال له: نم، فنام، فلما كان هذا الوقت السحري قال له سلمان: قم الآن فقاما يصليان، ولما أتيا النبي > وذكرا له ذلك قال: **«صدق سلمان»**، وأفضل ما يكون في هذا الورد الاستغفار والصلاة والسحور.

أوراد الليالي والأيام الفاضلة:

ما مر كان خاصًا بكل يوم على حدة نهاره وليله، وبجانب هذا التفصيل النهاري والليل فقد استحبوا إحياء ليلتي الاثنين والخميس من كل أسبوع، وإحياء خمس عشرة ليلة في السنة لا ينبغي أن يغفل عنها المريد باعتبارها مواسم الخيرات ليلة سبع عشرة من رمضان، وخمس في أوتار العشر الأخير منه كذلك إذ فيها تطلب ليلة القدر، وأول ليلة من المحرم، وليلة عاشوراء، وأول ليلة من رجب

(1) الذاريات 18.

وليلة النصف منه، وليلة سبع وعشرين منه، وليلة النصف من شعبان، وليلة عرفة وليلتا العيدين.

تلك هي الليالي أما الأيام السنوية فتسعة عشر يومًا يستحب مواصلة الأوراد فيها: يوم عرفة، ويوم عاشوراء، وسبعة وعشرون من رجب، وسبعة عشر من رمضان، ويوم بدر، والنصف من شعبان والعيدين، والأيام المعلومات وهي عشر من ذي الحجة، والأيام المعدودات وهي أيام التشريق، هذا بالإضافة أساسًا لأيام الأسبوع خاصة الاثنين والخميس والجمعة.

وقد جعلوا الأوراد لتلك الليالي والأيام شاملة لإحيائها بالذكر والاستغفار والتسبيح والدعاء والقراءة والصلاة والصوم، ورتبوا أورادهم فيها طبقًا للمأثور والمرغب فيه، وبدأوا كما ترى باليوم والأسبوع والسنة، فلهم في كل وقت يومي ورد، وفي كل يوم من أيام الأسابيع ورد يخصه، وفي الأيام والليالي السنوية عبادات بعينها [1].

الاجتهاد والجد في الأداء:

مما سبق كله نرى أن الأوراد تختلف من وقت لوقت، ومن حالة لحالة، ومن شخص إلى شخص ومن صيغة إلى صيغة رغبة في التنوع وخوفًا من الملل، واستقامة على الأمر أولًا، وكذلك تتعدد بحسب الاستعداد والفراغ والاشتغال، فحال المريد المتجرد غير المحترف، أو العالم، أو المتعلم، أو من يلي أمور المسلمين، وفي هذا الموطن نسجل أن رجال الطريق لا يعطلون المصالح والحاجات ولا يوقفون الضرورات من حرفة أو صناعة أو تجارة وإنما يفسحون لها وقتًا بين أورادهم، ويطالبون السالك بالإخلاص وصدق النية وحسن التوجه كي تتحول الأعمال المتعلقة بضرورات الحياة إلى قربات أخروية.

(1) انظر الغزالي : إحياء علوم الدين ج 4 : 5، 56. المكي: قوت القلوب ج 1 : 6 _ 96، طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة ج 3 : 162 _ 164.

ولمست بنفسك أن أرباب السلوك لا ينظرون إلى النسك الزائدة عن الفرض على أنها نوافل تؤدى للثواب أو لا تؤدى فلا عقاب ولكنهم يدخلون السنن والمستحبات وحتى المباحات ضمن التكليفات المطلوبة للسلوك، ويعطونها درجة لازمة من درجات السير إلى الله، ويبعثون في المريد همة أرباب العزائم لا الرخص، ويلفتون نظره إلى تحويل العادات بعقد النية وإدخالها في الطاعات، مثل لبس الثوب بقصد ستر العورة كشرط في العبادات فإنه قربة إن توجهت النية فيه نحو تحقيق الشرط المنوط بصحة الصلاة أو غيرها، والنوم هو الآخر عبادة إن كان استعدادًا وتقوية على طاعة.

والأوراد تؤدى من المريد طلبًا لمرضاة الله، أو إظهارًا للافتقار إليه، أو شوقًا للرغبات العليا في الوصول، وربما تكون تخلية وتنقية وتصفية استعدادًا لتلقي الواردات والمنح، هذا الأداء قد شمل جميع الأوقات في ليل أو نهار، وبحثوا عن المأثور إزاء كل وقت ونبهوا إليه وتحققوا به علمًا وفعلًا وشعورًا وحالًا وذوقًا ووجودًا، مما يدل على أن عمران الأوقات كان عملًا شعوريًا مع كونه جهدًا كبيرًا بذله السالكون، فهم لم يكتفوا بحدود المأثور وإنما تجاوزوه إلى أعداد كبيرة تقدر بالآلاف في الأذكار، وبالمئات في الركعات، وكان لاجتهادهم البالغ هذا جذور عند الصحابة، فأبو الدرداء كما سلف كان يقوم ليله كله حتى نهاه سلمان وأحاله على وقت السحر فحسب مع أننا لا ندري هل التزم أبو الدرداء بوصية سلمان في التخفيف أو عاد إلى سيرته الأولى في الإكثار، وقسم أبو هريرة ليله إلى ثلاثة أجزاء: جزء للصلاة، وآخر للنوم، وثالث يستذكر فيه حديث رسول الله > [1]، وحدثنا أنس بن سيرين قائلًا: كان لمحمد بن سيرين في كل ليلة سبعة أوراد [2]، ولم يتنعم محمد بن واسع بالليل إلا بعد أن كابده عشرين عامًا [3]، إذا كان حال الصحابة والتابعين كذلك فإن الصوفية قد انطلقوا من تلك

(1) الطوسي : اللمع 188.
(2) قوت القلوب ج 1 : 122.
(3) اللمع 67.

الجذور وشغلوا نهارهم وليلهم بالصلوات والعبادات، ويخبرنا سهل بن عبد الله (283 هـ) أنه كان يقوم وراء خاله محمد بن سوار ليلًا وهو ما زال طفلًا صغيرًا فيقول له خاله: (اذهب يا سهل فنم فقد شغلت قلبي) [1]، وتلذذ سمنون (290 هـ) بصلاة خمسمائة ركعة في كل ليلة [2]، أما الجنيد (297 هـ) فتعود يوميًا أن يدخل حانوته ويسبل الستر ويصلي أربعمائة ركعة ثم يعود إلى بيته [3]، وعلى تلك الوتيرة من الاجتهاد سار جل المريدين والعارفين، هذا ما يتعلق بالصلاة.

أما بالنسبة للصيام فهم فريقان ؛ فريق وطن نفسه وكابدها فأسلمت له الزمام وانصاعت له بالانقياد فصام الدهر كله حضره وسفره، ومنهم أحمد بن الجلاء قرين أبي تراب، وذي النون المصري، وسهل بن بعد الله التستري الذي سرد الصوم، وظل يفطر كل يوم عند السحر على أوقية واحدة بغير ملح ولا أدام، ثم طوى ثلاثًا ثم خمسًا ثم سبعًا، ثم خمسًا وعشرين ليلة، ومكث على هذا عشرين عامًا مع قيامه الليل كله، واشتغل أبو الحسين النوري (295 هـ) بالتجارة فكان يخرج كل يوم من داره ويحمل خبزه معه، ثم يتصدق به في الطريق ويدخل مسجدًا يصلي فيه إلى قريب من الظهر، ثم يخرج فيفتح باب حانوته ويصوم، ويتوهم أهله أنه يأكل في السوق ويظن أهل السوق أنه يأكل في بيته، وقد بقي على هذا في ابتدائه عشرين سنة، وسد الجنيد الصوم إلا إذا دخل عليه في يوم إخوانه، وطلب رويم بن أحمد (304 هـ) شربة ماء من صبية في بغداد فقالت له متعجبة: صوفي يشرب في النهار؟ فما ترك الصيام بعدها، ولزم أبو بكر الشبلي (334 هـ) صيام الدهر، وليت هذا فقط بل تراهم يتقللون من الفطور والسحور، أو يواصلون الأيام بلا طعام وما هو إلا الماء وحده.

ودافع الغزالي عن هذا الاتجاه مبينًا أن صيام الدهر ينقطع بالإفطار في أيام

---

(1) الرسالة 400.
(2) البغدادي : تاريخ بغداد ج 8 : 236.
(3) الرسالة 431.

العيدين والتشريق، وأن الذي يسرد الصوم لا يبغي مخالفة السنة ولكن يعمد إلى إصلاح نفسه وتهذيبها، ثم إن جماعة من الصحابة والتابعين { فعلوه، وفوق هذا كله وأصله ما رواه أبو موسى الأشعري عن رسول الله > قال: **«من صام الدهر كله ضيقت عليه جهنم وعقد تسعين»** [1]، أي لم يكن له فيها موضع.

وهناك فريق دون الأول وهو الذي آثر صيام داود، ومع أنه يبدو سهلًا عن السرد إلا أن صعوبته تكمن في أن النفس لا تعتاد حالة من الحالتين، فإذا صامت يومًا وفطرت الآخر تظل واقعة تحت شدة الصوم، وبهذا وردت الأخبار الصحيحة التي تقوي وجهة نظر هذا الفريق، ومن لم يستطع صيام النصف صام ثلث الدهر بأن يصوم يومًا ويفطر يومين، أو يصوم ثلاثة أيام في أول الشهر وثلاثة في وسطه، ومثلها من آخره، أو يصوم ثلاثة أيام في أول الشهر وثلاثة في وسطه، ومثلها من آخره، أو يصوم ثلاثة أيام في الأسبوع: الاثنين والخميس والجمعة.

وعمومًا فالفقيه هو الذي ينظر إلى أحواله، فإن كانت تقتضي دوام الصوم صام، وإلا فيفعل ما يصلحه ويصفي نفسه، حتى لو كان ذلك هو الفطر في غير أيام الفريضة، روت السيدة عائشة أن (رسول الله > كان يصوم حتى يقال لا يفطر، ويفطر حتى يقال لا يصوم...) ومرد هذا إلى علمه صلوات الله وسلامه بحاله وأنوار، ويؤتسى به في ذلك [2].

اجتهدوا في الصلوات والأذكار وفي الصوم إلى الحد الذي قلناه، أما الحج فمنهم من قطع العلائق، وفارق الأوطان، وهجر الإخوان، وقصد بيت الله الحرام، وزيارة رسوله >، ومن أجل القصد والزيارة اجتازوا البوادي والبراري والقفار، وما عدوا الأميال والبرد، ولا طلبوا المنازل ولا المناهل،

---

(1) أحمد، والنسائي في السنن الكبرى، وابن حبان، وحسنه أبو علي الطوسي.
(2) راجع الرسالة 401، 439. اللمع 216 _ 221، والإحياء ج 2 : 43 – 45.

ولا تعرجوا على سبب، وما التجأوا لطلب، ولا انقضى من الحج وطرهم، ولا انقطع عن تلك المشاهد أثرهم، والعجيب أنهم ما اهتموا بزاد ولا راحلة، ولا راحة ولا سلكوا سهل الطرق، أو تعلقوا بمصاحبة رفيق، ألهاهم حسن القصد عن شدة الفقد، ومنهم حسن الدينوري الذي حج اثنتي عشر حجة حافيًا مكشوف الرأس ولا يزيل من رجله شوكًا، وقطع أبو تراب النخشبي (245 هـ) الرحلة من نخشب بخراسان إلى مكة فما أكل إلا في البصرة، ونباج، ومكة، مع ذلك كان بطنه عكنة من السمنة، وممن أكثروا الحج أبو عبد الله المغربي (299 هـ) وجعفر الخلدي (348 هـ) وإبراهيم الخواصي (291 هـ) الذي سلك تسعة عشر طريقًا غير الطريق الذي تسلكه القوافل، وربما استعذب المقام بعضهم فجاوروا حبًا في فضيلة المكان، مع التشدد حينًا في المجاورة، فها هو أبو عبد الله بن الجلاء مع كونه أقام بمكة ثمان عشر سنة قد اقتصر في طعامه على ماء زمزم، وختم أبو بكر الكتاني (322 هـ) القرآن في الطواف اثنتي عشرة ألف ختمة وظل عمرو الزجاجي (348 هـ) ثلاثين سنة لا يقضي حاجته بالحرم، ويعتمر كل يوم ثلاث عمر، ويأكل في كل ثلاثة أيام أكلة واحدة.

وهناك من هشي على نفسه فآثر السلامة من البلاء والمشقات، واشتغل بحفظ الأوقات فلم يحج غير حجة الإسلام ومنهم أبو يزيد البسطامي، وسهل بن عبد الله التستري، على أنهم جميعًا من حج كثيرًا أو مرة لم يعبأ بزاد وراحلة كشرط في الاستطاعة اللازمة للحج بل بذلوا المهج وشدوا العزائم [1]، شوقًا إلى بيت الله وحبًا في زيارة الحبيب >.

---

(1) اللمع 227.

الفصل الثالث
الأذكار سبيل تلاشي الأغيار

تمهيد:

برز في الفصل السابق الأوراد المأثورة المتعلقة بالأوقات النهارية والليلية، ورأينا كيف غلب عليها الطابع العملي مع ما يصاحبه من أقوال، إذ قد دارت حول الصلاة، والصوم والحج، وما يتبعها من نوافل عملية أو قولية، أما هذا الفصل فيختص بالأوراد القولية وحدها، ويركز على المأثور منها في مناسباته الزمنية المتعددة نهارًا وليلًا خروجًا ودخولًا، عبادة وعادة إلى غير ذلك من الأنشطة اليومية المتنوعة، وهو يشغل المساحات البينية من الأوقات التي تخللت التكليفات بحيث يمتلئ الزمان بالحركة والنشاط، وتغمره أصوات الذاكرين وأنفاسهم، أو خطراتهم وتأملاتهم وأفكارهم، أو خلجات قلوبهم ونظرات بصائرهم وأبصارهم مما يبدو السالك معه على أنه وجود ساكن يقظ، أو متحرك متأمل غائص في أعماق ذاته، صاعد منها إلى ما فوقه، ومتجاوز لتلك الذات إلى مطلوب أسمى وغاية أرقى، ويسخر الذاتية الدنيا للوصول إلى الحقيقة العليا، ويستثمر الوجود الأدنى ليقترب من تسامي الوجود الأعلى، ويستجمع مداركه وأحاسيسه ومشاعره في أقوال وتأملات ليقفز منها إلى وعي ملهم، وحقيقة ملقاة، وأسرار آتية، ومعارف لدنية.

والمريد الذي يفتش دائمًا على أية رقعة وقتية يزرعها بغرس الأقوال والأذكار ليجني ثمار الوصل أو المعرفة قد يتجه بداية إلى ما هو عليه، ويفحص دواخله وخوارجه، ويستكنه باطنه أو ظاهره، ويقلب فعله وأحواله، ويبسط رداء نفسه أمام بصره وبصيرته، ويفتح صفحة يومه أو ما قبله ليقرأها جيدًا، ويغوص في أعماقه، أو يقطع سواحله بحثًا عن ذنب أو جريرة تعوق صعوده وتعرقل سموه أو تحجب قربه ودنوه، فيهب على الفور تائبًا منيبًا مستغفرًا، ولائذًا مستجيرًا

راجيًا قبول الإنابة، أي أنه يحاول التخلص من الذنوب أو الغفلات أو الحجب بالاستغفار.

وأحيانًا تعوزه الحاجات، وتقصر همته عن الضرورات، أو تقف عزائمه عن إدراك الغايات, وتنفد معه كافة الحيل والتقديرات، أو يرجو ما لا يستطيعه بالتدبيرات، أو يستعين على قصده بأقوى القدرات فيلجأ إلى الله داعيًا، ومستغيثًا طالبًا، ويكون الدعاء له منقذًا.

وفي كل الأحوال يدرك يقينًا أن له حاديًا على الطريق ورسولًا علم بالوحي مصاعد التحقيق، ونبيًا قدم للسائرين دلائل التوفيق، فارتبط المريد به حبًا وأتسي سبيله سلوكًا، وهتف من أعماقه بالتحية عليه مصليًا ومسلمًا، لذا أكثر السالكون من الصلاة على نبيهم تقديرًا وودًا.

وإذا كان أبناء الطريق يطلبون إزالة الحجب بالاستغفار، وينشدون العون بالدعاء، ويرتبطون بالنبي > تأسيًا وتسليمًا وصلاةً عليه فكل ذلك ليصلوا إلى الله تعرفًا وتوددًا وتقربًا وشهودًا فلا غرو أن خصوه وحده بالذكر، فرتلوا كلامه، أو سبحوا وهللوا، ورددوا أسماءه، إن ذات الله هي عقد النية عند العارفين، ومحل القصد لدى الطالبين، ولب القلب من أعماق المحبين، وسر السر في صدور العارفين، وحق الحقيقة في مدارك المشاهدين، ووجد الوجود لدى البائنين، من أجله وحده ذكروا سمعًا واستجابة، واستعذبوا الذكر استقامة، فلما قطعوا المفاوز ذكروه حضورًا ومشاهدة، أرادوا الذكر بداية وعندما اقتربوا أرادهم المذكور نهاية.

ولا شك أن الصوفية أدركوا يقينًا ما يبتغون فعمروا ألأوقات بفرضها ونفلها، وكلفوا أنفسهم أذكارًا فوق ما يطيق عامة المؤمنين، ووسموا أنفسهم بأهل العزائم وارتبطوا بالله في كل لحظة مستغفرين ومسبحين وداعين، وعرفوا أن الذكر على عمومه يشمل أجل الأذكار وهو التلاوة، كما يقتضي التسبيح والتهليل والصلاة على رسول الله >، ويعم كذلك الاستغفار والدعاء، وإذا كان الذكر

عامًا فأمامنا مسلكان: مسلك يبدأ من التخلي والتطهير وتنقية الذات بالاستغفار، ثم الدعاء طلبًا للنجدة والعون، ثم الصلاة على رسول الله > باعتباره المرشد والمبلغ والأسوة، ثم يرقى المريد إلى ذكر الله جملة واسمًا ليقترب منه وصلًا ومحبة.

ومسلك آخر يبدأ من الأعلى وهو الحق جل جلاله فيقدم الذكر على ما سواه مثلما فعل الغزالي عندما قال: ومن الذكر (ما هو قرآن، ثم بعده تسبيح، ثم صلوات على النبي >، ثم استغفار ودعاء، فهذه وظائفه) [1]، ومما يدل على أن أبا حامد يقصد ترتيب الذكر صعودًا أنه استخدم لفظة ثم، ولو قصد مجرد تعداد أنواع الذكر فحسب لكانت الواو أنسب في ربط الجمل من ثم المفيدة للترتيب.

ونظرًا لأننا نريد وضع وظائف الذكر وضعًا تأليفيًا يلزمنا معه مراعاة الاعتبارات في التقديم والتأخير بمعنى أن تقديم هذا النوع على غيره ووضع ثان في درجة تليه، وتأخير أنواع أخرى لا بد أن يكون عند التأليف خاضعًا لضرورة معتبرة لذا لزمنا أن نختار مسلكًا من المسلكين، إما أن نختار الأول لأهمية إزالة الحجب ثم نستطرد منه، أو نختار الثاني لفضل وسمو الذات الإلهية على ما سواها، وسوف نتحيز للثاني موافقين الغزالي في الإشارة إلى الترتيب.

الذكر العام: المفهوم والسعة:

ذكر، وتذكر، واذكر، أو ادكر، والذكر، والذكرى وغيرها كثير، يرجع إلى جذر الكلمة يقال: ذكر الشيء ذكرًا وتذكارًا: حفظه في ذهنه، وذكر الله مجده وسبحه، وذكر ما كان نسى فطن إليه، وذكر اسم الله نطق به، وأذكر وادكر بمعنى تذكر بعد نسيان، والذكر التلفظ بالشيء وإحضاره في الذهن بحيث لا يغيب عنه

(1) سر العالمين : ضمن مجموع ج 2 : 91 _ 92.

وكذا الثناء والشرف، والصلاة لله تعالى، والدعاء يقال إذا حزبه أمر فزع إلى الذكر أي الدعاء، والذكر من الرجال القوي الشجاع الأبي، ومن المطر الوابل الشديد، والذكرى الذكر باللسان أو بالقلب [1].

ولو رتبنا تلك الدلالات لوجدنا أن الكلمة تدلنا على تذكر ما كان منسيًا وإحضاره في الذهن والقلب أو النطق به لسانًا، والثناء على الله وتمجيده وتسبيحه أو الطلب منه بالدعاء، والصلاة له، كما تدل على القرآن وما فيه وبجانب هذا فلها دلالة بارزة على القوة والشجاعة والشدة، وكل هذه المعاني مرادة على طريق السلوك والسير إلى الله تبارك وتعالى، فإزالة الغفلة والنسيان، وحضور الاسم في القلم وعلى اللسان شرائط سنها الشيوخ لمريديهم، وأيضًا فإن الكلمة نبهت في جذرها اللغوي إلى الجدية والقوة في السير والذكر، ثم إنها شاملة كما ترى لذكر الله ذاتًا واسمًا، والثناء عليه بالحمد والشكر وغيرهما، وتنزيهه بالتسبيح والافتقار إليه والطلب منه بالدعاء، وبذا يتسع مفهومها ليشير إلى وظائف متعددة، ومن ثم كان المكي على حق حينما عرف اللفظة قائلاً: (والذكر اسم جامع لأعمال القلوب كلها من مقامات اليقين، ومشاهدة العلوم، ومن الغيب) [2]، ووصفه بالحقية في التعريف ينطبق أكثر ما ينطبق على إدراكه بأنه (اسم جامع) أما قصره على أعمال القلوب واليقين، وشهود المعارف الربانية، والعلوم اللدنية الغيبية فهذا تحديد للمفهوم وتركيز على أهم جانب من جوانب الذكر، وإنما حدده بعمل الصدور وما تلاه لكون ذلك هو الأساس قلبًا والمبتغى عند القوم كشفًا، ولا يخفى على أبي طالب المكي دور اللسان في النطق بالأسماء والمذكورات أيا كانت وكونه ترجمانًا على ما في القلب.

ويتفق عبد الرازق القاشاني مع المكي في التركيز على الجانب القلبي إذ يقول عن

---

(1) القاموس المحيط 507، أقرب الموارد 370 _ 371، المعجم الوسيط ج 1 : 313.
(2) قوت القلوب ج 1 : 27.

الذكر (وأصله ههنا: الخلاص من النسيان بدوام حضور القلب مع الحق) [1], ويظهر لي أن كلا من هذين الصوفيين نظر إلى اللفظة نفسها وأنها تعني أولاً الانتقال من النسيان إلى الحضور في الذهن أو القلب، ثم تنطلق من الداخل إلى الخارج، وهذا النظر يتوهم معه حدوث تناقض بين قولهما هذا وبين آراء كثيرين من رجال الطريق الذين يرون أن الذكر يبدأ باللسان، ثم ينتقل إلى القلب، وأفضله ما جمع بينهما، الأمر الذي يظن معه أن الأصل هو اللسان ثم يتعمق في القلب أو ينزل إليه؟

ويزول هذا الوهم إذا اعتبرنا أن التذكر يرد على القلب بداية ورودًا أوليًا فيتلقفه اللسان بالترديد وربما تحلو له الكثرة، ولا يكون هناك تطابق بين عمق الحضور في القلب وبين جريانه على اللسان، عندئذ يطالب الصوفية بضرورة التيقظ للقلب، أضف إلى ذلك أن الراغب الأصفهاني والقرطبي قد أسهما في حل هذا التوهم الشكلي إذ قرر أولهما أن: (الذكر تارة يقال ويراد به هيئة للنفس بها يمكن للإنسان أن يحفظ ما يقتنيه من المعرفة، وهو كالحفظ إلا أن الحفظ يقال اعتبارًا بإحرازه، والذكر يقال اعتبارًا باستحضاره، وتارة يقال لحضور الشيء بالقلب أو القول، ولذلك قيل: الذكر ذكران: ذكر بالقلب وذكر باللسان، وكل واحد منهما ضربان: ذكر عن نسيان، وذكر لا عن نسيان بل عن إدامة حفظ) [2].

وإذا كان يطلق على الحفظ القلبي والاستحضار وعليه وعلى اللسان فيكون المكي والقاشاني نظرًا إلى هذا الاعتبار لا سيما في معرض التحديد الاصطلاحي والأساسي، بينما راعى غيرهما من جمهور الصوفية الاعتبار الثاني الجامع بين الحضور القلبي والقولي. وأثناء تفسير قوله تعالى: ﴿ **فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ** ﴾ [3]، قال القرطبي: (أصل الذكر التنبيه بالقلب للمذكور والتيقظ له، وسمي الذكر باللسان ذكرًا لأنه دلالة على الذكر القلبي غير أنه لما كثر إطلاق الذكر على القول اللساني صار هو السابق إلى الفهم) [4]، وهذا جيد من القرطبي.

---

(1) اصطلاحات الصوفية.
(2) المفردات : 152.
(3) البقرة : 152.
(4) الجامع لأحكام القرآن 522.

ويتلخص أن الذكر في المفهوم الاصطلاحي يطلق أساسًا وأصلًا على الاستحضار القلبي، وإليه نظر المكي والقاشاني غاضين الطرف عن اللسان لكونهم ينتمون إلى أرباب القلوب، كما يراد به الحضور على اللسان قولًا على سبيل المجاز لكونه أداة التعبير عما في القلب، أو لأنه كثر إطلاقه عليه، ونظر رجال الطريق عند التفصيل في أحوال المريدين وذكرهم إلى الإطلاقين معًا، ونكتفي بهذا في موطن يختص بالدلالة اللغوية والاصطلاحية وسعتها حتى تتاح الفرصة فيما بعد لتفصيل الذكر اللساني والقلبي وصلتهما بالجانب الشعوري الصوفي.

ونبدأ الآن في الحديث عن وظائف الذكر حسب الترتيب المختار الذي أسلفاه.

أولًا: القرآن أفضل الأذكار:

خير حديث عن القرآن ما جاء فيه نفسه، إذ تناولت آياته التأكيد على مصدريته وأنه وحي منزل من عند الله، أنزله بالحق من لدن حكيم خبير، وفصل فيه كل شيء، وجاء تبيانًا لجميع مناحي الحياة، ووصفه الله بأنه ذكر وبرهان وفرقان ونور وحكيم وعظيم ومجيد ومبارك وشفاء ورحمة وموعظة وذكرى وأنه جل شأنه صرف فيه من كل مثل، وساق بين آياته أحسن القصص، وبشر وأنذر ووعد وتوعد فيه، ومنه آيات محكمات، ومصدق لما بين يديه من الكتاب ومهيمن عليه، ولا ريب فيه ولا عوج بل هو قيم يهدي للتي هي أحسن، وقد حوى أصول الدين وتمامه من التشريع والأخلاق فلم يغادر طرفًا نافعًا إلا بينه وفصله [1]، وما دام القرآن كذلك فقد اتسعت أحكام المسلم الخاصة بالكتاب العزيز والمنير، واشترطت ضرورة أن تستنير القلوب المؤمنة بشيء منه وإلا كانت كالبيت الخرب، وعلى المصدقين أن يسمعوه أو يقرأوه، ولكل جارحة شاركت في السماع أو القراءة حظها من نوره وأسراره وعلومه، وترقى العلاقة بالمدارسة حتى يتحقق

(1) راجع مادة القرآن والكتاب في معاجم المفردات.

العبد بدرجة الربانيين كما تحدثت سورة آل عمران [1]، والمتصل بالقرآن على أي وجه كان الاتصال ذاكر الله، ومعتبر بما فيه من آيات وقصص، وناهل من علومه، ومتبصر بمواعظه وتخويفه ووعيده وإنذاره، ومشوق ببشائره ورجاءاته ووعوده، ومتخلق بفضائله ومحاسن سلوكه، ومقوم لسانه بحسن كلمه ودقيق لفظه، وجالس مع الله في حديثه، مرة يسوق الله القول على لسان العبد، وأخرى يصدره الله من عنده إلى خلقه، أو يحكي قصتهم معه طاعة وخضوعًا وسؤالًا ودعاء، أو كفرهم وعنادهم وفجورهم وظلمهم لأنفسهم، ثم ما حاججهم به، وأخيرًا ما عاقبهم به في الدنيا وتوعدهم بأضعافه في الآخرة.

إن تلك المجالسة مع القرآن وضعت وضعًا تكليفيًا في صور متعددة: فهي إما قراءة وتعني ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض، ولا يقال ذلك لكل جمع بل يقتصر على الجمع المعنوي للحروف والكلمات وحدهما، وتعتبر علمية القراءة في صورة الجمع والضم فحسب أولى المراتب، فإن تجاوزت جمع الحروف والكلمات إلى تحسين النطق وترتيب التأليف ترتيبًا حسنًا مجودًا للكلمات والآيات فقد انتقل القارئ بقراءاته إلى درجة أرقى قد تصل إلى المدارسة أو التفقه، وإذا ألزم نفسه بما يقرأه طاعة وزهدًا فهو القراء، وتستفاد تلك الدلالات من منطوق ومشتقات كلمة قرأ من جهة اللغة، ويجمعها مطلق قراءة، أو هي مع التحسين النطقي، أو هما مع المدارسة والتفقه والانقياد والتنسك.

ولم يكتف القرآن في أمره بصيغة القراءة بل نراه يقدم صيغة أخرى من صيغ التكليف وهي الترتيل فيلزمنا بأن نرتل القرآن ترتيلًا، وتلتقي تلك الحالة مع سابقتها في صورة التحسين والتجويد لا في مطلق قراءة، فتعني لفظة رتل بمصدرها: إرسال الشيء عامة وانتظامه مع تناسق، أو إرسال الكلمة خاصة من

(1) آية 79 ﴿ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾.

الفهم بسهولة وانتظام، وطالما يراد بها ذلك لغة فيكون المقصود بقوله تعالى ﴿ **وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا** ﴾ [1]، أي قم بقراءته في انتظام وحسن تأليف وتأنق وترسل، ولما كانت الكلمة كذلك معنى فإن الترتيل قراءة، وقد لا تكون القراءة ترتيلًا إذا لم تستوف شرائط التحسين والتنظيم والتناسق بين الحروف والكلمات من جهة المد والمخارج وغيرهما ويقدم الحق جل جلاله لصلتنا بالقرآن صيغة ثالثة هي: التلاوة من تلا يتلو [2]، وتدل على القراءة مع المتابعة، فإن أنت تلوت القرآن متابعًا له في شرائط القراءة، أو مقتديًا به في أحكامه وأمره ونهيه، ووعده ووعيده، وترغيبه وترهيبه، فتفعل الأمر وما في معناه لتنال ما يترتب عليه، وتجتنب النهي وما في حكمه لتبتعد عن آثاره كنت في تلك الأحوال قارئًا وتاليًا في الوقت نفسه، وبذا تكون التلاوة قراءة لويس العكس على إطلاقه.

وأخيرًا يأتي أمر الفهم والاستيعاب من خلال كلمة تدبر يتدبر ويدبر [3]، وتنصرف مباشرة إلى ما يخص الترتيب والتنظيم، وإلى النظر في العواقب، ويدخل في معناها التفكر والتبصر والتأمل والتفهم في الأمور وآثارها، ومن ثم فتلتقي مع سابقاتها فيما تدل عليه وفيما يعتبر مقدمات للتدبر كمطلق القراءة أو تحسينها ونظمها وترتيبها إلى آخره [4]، وتنفر الأخيرة بالفهم والنظر والاجتهاد والاستنباط

---

(1) المزمل 8، وورد اللفظة في أربعة مواضع.

(2) ﴿ **وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ** ﴾ [الكهف: 27]، والتلاوة وردت من الله على أنه يتلو، ومن النبي كذلك، وأمرت الأمة بها. وجاءت في أكثر من 43 موضعًا.

(3) ومنه قوله تعالى ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا** ﴾ [النساء: 82]، ووردت في أربعة مواضع.

(4) راجع في المعاني اللغوية القاموس المحيط 62، وأقرب الموارد ج 1 : 388، 317. والمفردات للراغب 668، 341، 167، 168، 307.

وتتلخص أن الألفاظ الأربعة تلتقي عند نقاط الانتظام والفهم والتفكر، وتنفرد القراءة كما سبق بمجرد القراءة، وأيضًا فيختص الترتيل بالاتساق والاستقامة والتلاوة بالمتابعة العملية.

القراءة المختارة:

هل يقرأ في المصحف نظرًا أو يقرأ عن ظهر قلب؟ وهل يرفع صوته جاهرًا أو يسر به خافتًا؟ هذان سؤالان تعرض لهما أبو طالب المكي أثناء حديثه عن ورد السالكين في التلاوة، كما تناولهما غيره من المشتغلين بعلوم القرآن.

وبالنسبة للسؤال الأول فقد استحب مؤلف قوت القلوب للقراءة في المصحف عن نظيرتها غيبًا بحجة أن النظر في المصحف عبادة، وهو يزيد في تأمل الكلم والجمل، وبه يرتفع نواله وأجره حتى قالوا الختمة في المصحف بسبع، ويصحح ذلك ما رواه البيهقي من طريقين إلى عثمان بن عبد الله بن أوس قال: قال رسول الله > : **«من قرأ القرآن في المصحف كانت له ألفا حسنة، ومن قرأه في غير المصحف فأظنه كألف حسنة»** أو (كألف درجة) في الرواية الثانية، وروى الطبراني من حديث أبي سعيد بن عون المكي مثله، وروى أبو عبيدة بسند عن النبي > قال: **«فضل القرآن نظرًا على من قرأ ظاهرًا كفضل الفريضة على النافلة»**، ومن: **«قرأ مائتين آية كل يوم نظرًا شفع في سبعة قبور، وخفف العذاب عن والديه وإن كانا مشركين»**. حسبما روى أبو داود بسنده عن أبي الدرداء مرفوعًا، وعلى هذا الاستحباب سار الأكثرون من الصحابة والتابعين.

واعتد النووي والعز بن عبد السلام مجال التدبر والتفكر وبنيا عليه التفضيل، فإن كانت القراءة عن ظهر قلب تحقق ذلك فهي أفضل وإلا عدنا إلى النظر في المصحف [1].

والمسألة عند التحقيق تخضع لحال القارئ استذكار لا شعوريًا، لأنه قد يكون من أهل

(1) انظر قوت القلوب ج 1 : 93، والزركشي : البرهان في علوم القرآن ج 1 : 316 – 463.

الحفظ والمراجعة فيحتاج أحيانًا إلى استذكار ما يحفظه خوفًا عليه من التفلت، وأحيانًا يكون ورده في صلاته فيرتل غيبًا كي لا يشغل بالنظر، وربما يتلو ماشيًا فيتعذر عليه النظر فالغيب له أنسب، ويقاس على ذلك، فإن لم يكن لا هذا ولا ذاك فالنظر له أولى.

ونأتي إلى المسألة الثانية وهي الخاصة بالجهر أو السر فنرى أن المكي أفرد لها مساحة كبيرة في كتابه، وعرض للحالين بشيء من التفصيل والتعليل فرأى أن الجهر أفضل لمن كانت له نية في الجهر بأن ينوي معاملة ربه بالجهر أثناء قيامه ليلًا، والجاهر نفعه لنفسه ولغيره بخلاف المخافت فنفعه لنفسه وحده، والنفع بكلام الله عز وجل أفضل المنافع، والذي يجهر في قراءته مع نية نفع الغير قد أدخل عملًا ثانيًا يرجو به قربة ثانية على عمله الأول وهو القراءة لذاته، والجهر بالقرآن تجتمع فيه نيات كثيرة منها الترتيل الذي أمرنا به وتحسين الصوت بالقرآن تحقيقًا لقول النبي > : **«زينوا القرآن بأصواتكم»**. وقوله: **«ليس منا من لم يتغن بالقرآن»**، أي يحسن صوته خلافًا لمن قال أنها من الغنية والاكتفاء، وجاءت الأحاديث في فضل الجهر مع حسن الصوت كثيرة، مثل قوله > : **«يا أهل القرآن لا توسدوا القرآن اتلوه حق تلاوته آناء الليل والنار، وتغنوه، واذكروا ما فيه لعلكم تتقون»**، وعن فضالة بن عبيد عن رسول الله > قال: **«لله أشد أذنًا إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن من صاحب القينة إلى قينته»**، وغيره كثير.

ومن فوائد الجهر أن يسمع أذنيه، ويوقظ قلبه ليتدبر الكلام ويتفهم المعاني، ويطرد به الشيطان والنوم، أو يوقظ نائمًا أو غافلًا فيكسب أجر إفاقته، ويكون للجاهر ثواب التلاوة وثواب من يسمع إذ هما شريكان في الأجر، ولما أبطأت السيدة عائشة على رسول الله > وهو ينتظرها سألها فقالت: يا رسول الله كنت استمع قراءة رجل ما سمعت صوتًا أحسن منه، فقام صلوات الله وسلامه عليه حتى استمع إليه طويلًا، ثم رجع وقال: **«هذا سالم مولى أبي حذيفة الحمد لله الذي جعل في أمتي مثله»**، واستمع النبي > إلى قراءة

عدد من الصحابة منهم عبد الله بن مسعود وقال حينئذ: **«من أراد أن يقرأ القرآن غضًا كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد»**، وطلب منه الرسول صلوات الله وسلامه عليه أن يقرأ يومًا، فقال ابن مسعود: اقرأ وعليك أنزل؟ فقال: **«إني أحب أن أسمعه من غيري»**، فقرأ وعينا رسول الله تفيضان بالدمع عند قوله ﴿ **فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا** ﴾ (1)، ولما استمع إلى أبي موسى قال >: **«لقد أوتي مزمارًا من مزامير داود»**، وطلب عمر من ابن مسعود أن يذكرهم بشيء من القرآن وظل يقرأ حتى توسط وقت الصلاة فقالوا: يا أمير المؤمنين الصلاة الصلاة، فقال: أو لسنا في صلاة؟ فكأنه يتأول قوله تعالى:
﴿ **وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ** ﴾ (2)، كما طلب ابن مسعود نفسه مع علو شأنه في القراءة من علقمة بن قيس أن يقرأ لحسن صوته.

هذا كله مع ضرورة حسن النية والقصد وعدم خشية الفتنة والرياء، كما اشترطوا ألا يخرج بحسن الصوت عن حد الاعتدال بأن يعمد إلى النغمات المحدثة المركبة على الأوزان والأوضاع الملهية مثلما يحدث في أيامنا، فهذا منهي عنه من حديث حذيفة ابن اليمان قال: قال رسول الله > : **«اقرأوا القرآن بلحون العرب وأصواتها، وإياكن ولحون أهل الفسق، وأهل الكتابين، وسيجيء قوم من بعدي يرجعون بالقرآن ترجيع الغناء والرهبانية والنوح، لا يجاوز حناجرهم، مفتونة قلوبهم وقلوب الذين يعجبهم شأنهم»**.

كانت هذه فوائد الجهر بالقرآن بشرائطها، فإن خشي على نفسه رياء أو سمعة، أو كان يشوش على غيره من المصلين، أو كان يرتل بين جماعة ينبغي أن ينزه القرآن عن أحوالهم، أو يقرأ نهارًا، أو خاف على نفسه من تلذذ المستمعين له وثنائهم عليه، ففي مثل هذه الحالات السر أولى، وتلك الحالة هي المعنية بفضل الإخفات الوارد في قول رسول الله > : **«فضل قراءة**

---

(1) النساء آية : 41.
(2) العنكبوت جزء من الآية : 45.

السر على قراءة العلانية كفضل صدقة السر على صدقة العلانية»، وقوله صلوات الله عليه: **«خير الرزق ما يكفي وخير الذكر الخفي»** [1].

ومن يتفحص ما قلناه يجد أن الإنسان هو معيار التفضيل بين السر والجهر، وأن قراءاته تكون على حسب حاله صدقًا ونية، وعقدًا وسلامة، ونفعًا وهداية، ودقة وصحة، أو خوفًا وسمعة، ورياء ومتعة، وتلذذًا بالثناء ورغبة، أو كسبًا من ورائه وغنيمة، فإن تحقق بالنية الخالصة وما تلاها من نفع روحي وتجرد نفسي فالجهر أولى، وإن كانت الأخريات فالسر علاج للنفس وجمع لهواها، وكبح لشهواتها، ولا بأس عند السلامة أن يروح بين السر والجهر كذلك.

تحزيب القرآن أورادًا:

أي كتاب بشري قد تستشرف نفس طلبة العلم لقراءاته، وتقل الرغبة، أو تهدأ الجذوة كلما أوغل القارئ بين سطور الكتاب حتى تنطفئ بتمامه، ونادرًا ما يجد الإنسان شوقًا ملحًا لإعادة كتاب قرأه إلا لعلة طارئة، بخلاف الكتب المقدسة خاصة القرآن ومجاميع السنة فإن شدة الرغبة تظل متقدة، وكلما زاد في القراءة ارتفعت حرارة الشوق للتكرار والتأمل، ويحس المرتل عن وعي وتدبر واستعداد قلبي بلذة تمتد مع كل مرة يرددها حتى ولو كانت القراءة تقع لآية واحدة في وقت واحد، والشعور بالحلاوة يغمر العقل علمًا والقلب نورًا، والروح سرًا والنفس صفاء، وكما يمتعنا القرآن بنوره وحقائقه وعلومه يأخذ بمجامع الفؤاد حلاوة بحسن بيانه، وإحكام بنيانه وجميل إيقاعه، إنه مبهر ومعجز من كل وجه، ولأنه كذلك فقد ارتبط الإيمان قوة وزيادة بتلاوته، وصح أن يكون حبلاً ومعراجًا يصل بين الله وخلقه، وبين العبد المتحقق وربه، يرتقي كلما قرأ، ومنزلته عند حدود قراءته.

---

(1) ارجع إلى : ابن كثير : فضائل القرآن 52 _ 56، الزركشي : البرهان في علوم القرآن 463 _ 464، الغزالي : الإحياء ج 3 : 116 _ 118، المكي : قوت القلوب ج 1 : 89 – 93.

ولا شك أن كل عبادة لها قدر وكيف محددين في زمان معين شرعًا أو مختار من جهة العابد أو مستحسن لاعتبار الفائدة والمنفعة، أو مناسب لخصوص الشعيرة، ومن ثم لزم فيما لا تحديد فيه لزومًا من جهة الشرع التوجه إلى تحديده والوفاء به. وذلك لأن التعيين بالمقدار والزمان يساعد على الأداء ويحفز عليه، ويجعل الإنسان يحاسب نفسه على التقصير إن فاته شيء منه، ويدفع من جهة أخرى على الزيادة والتحسين، هذا بالنظر إلى العموم أما بالنسبة إلى القرآن فقد جاء الأمر مع القراءة والتلاوة والترتيل والتدبر على النحو السابق، ثم وردت أحاديث تحث على التحزيب مثل قوله > : **«من قرأ مائة في ليلة لم يكتب الغافلين، ومن قرأ مائتين آية كتب من القانتين، ومن قرأ ثلاثمائة آية كتب من القائمين، ومن قرأ أربعمائة آية كتب له قنطار، والقنطار مائة مثقال، والمثقال عشرون قيراطًا، والقيراط مثل أحد»**. ومسلك النبي > وصحابته إزاء تجزئ القرآن في كل يوم لا يدع مجالًا للاجتهاد في شرعية التحزيب.

وتتضافر عدة عوامل تجعل أوراد القرآن كي يختم أمرًا ضروريًا من حيث الشرع وهو في الوقت نفسه متروك لحال العبد وظروفه، ومن أهم تلك العوامل التي ينبغي أن تراعي في تحديد المقدار والتجزئة ما دلتنا عليه المعاني المصاحبة للألفاظ الأربعة بمستوياتها المعنوية المرادة منها وهي القراءة والترتيل والتلاوة والتدبر إذ نبهت على المدارسة والتفقه والتحسين والتجويد، والانتظام والتناسق والاقتداء والمتابعة، أو النظر والتبصر والتأمل، ويضاف إليها مراعاة السجدات والتأمين على الدعاء، وما يمكن أن يعتري العدد من وجل وقشعريرة أو بكاء فإنه يلزم مراعاة ذلك كله عند تحديد مقدار الورد من القرآن، واعتقد يقينًا أنها الأسباب التي أدت إلى فتح المجال أمام تعيين الأحزاب كمًا أو زمنًا، سواء من ناحية الشرع أو التطبيق العلمي للصحابة والتابعين ومن والاهم.

ونؤثر أن نستعرض مع الماء مجالات التحديد بدءًا من القلة إلى الكثرة من السنة حتى اليوم والليلة، فنلحظ أن الصوفية لم يعيروا الآراء التي أشارت إلى

التقلل من القراءة اهتمامًا لكونهم أرباب همم وعزائم، فلم يلتفتوا في كتبهم غالبًا إلى مثل ما ذكره الزركشي نقلًا عن أبي الليث في كتابه (البستان) قال: ينبغي أن يختم القرآن في السنة مرتين إن لم يقدر على الزيادة، واعتمد في ذلك كون النبي > عرضه على جبريل في السنة التي قبض فيها مرتين، وهذا الدليل اعتبره أبو حنيفة سندًا لفتواه التي ملخصها أنه من قرأ القرآن في كل سنة مرتين فقد أدى للقرآن حقه، ولست أرى عرض النبي > كتاب الله على جبريل إلا من باب إثبات وتأكيد الوحي وإلا فإن النبي > كان يقرأه غيبًا دون ذلك بكثير والثابت أنه قرأ في ركعة واحدة سورتين كبيرتين، وسئل الصحابة عن تجزئة الرسول صلوات الله وسلامه عليه فقالوا كان يجزئه ثلاثًا وخمسًا، وتحمل فتوى أبي حنيفة على أحوال الذين لا تسعفهم قدراتهم على القراءة أكثر من ذلك.

وبدأ الصوفية التحزيب من الشهر فذكر الغزالي ونقل عنه طاش كبري زاده [1]، جواز الختم في كل شهر بمعدل جزء في اليوم، ومع أن هذه المدة جاءت في التدرج المروي من حديث عبد الله بن عمرو قال: قال لي رسول الله > : **«أقرأ القرآن في شهر»**. قال عبد الله: إني أجد قوة، قال: **«فاقرأه في سبع ولا تزد على ذلك»**.لكن مع هذا الجواز قرر الصوفية أن الختم في شهر مبالغة في الاقتصار ومن ثم لم يلتفت إليه أبو طالب المكي عندما عرض للأحزاب والأوراد، وكذلك لم يسرد ضمن الآراء التي ساقها جواز تحزيبه في خمسة عشر يومًا مع أنها جاءت في حديث قيس بن صعصعة عندما سأل النبي > : في كم أقرأ القرآن؟ قال: **«في كل خمس عشرة»**. قال: إني أجدني أقوى من ذلك، فقال: **«في كل جمعة»**.

والبداية الحقيقية والتطبيقية عند رجال الطريق تظهر في سبع وتشتد متكاثرة

(1) الإحياء ج 3 : 112، ومفتاح السعيدة ج 3 : 106.

لتصل إلى خمس وثلاث ويوم، وبذا وردت الأخبار، فقد انتهى أمر الرسول > لكل من عبد الله بن عمرو، وقيس بن صعصعة إلى أسبوع وجمعة كما رأيت، وعلى ذلك ختم عبد الله بن مسعود القرآن في غير رمضان، ومثله أبي بن كعب، وتميم الداري، وختم الأسود النخعي من التابعين في ست، وعلقمة في خمس، وسأل سعد بن المنذر الأنصاري رسول الله > قائلًا: يا رسول الله اقرأ القرآن في ثلاث؟ قال: نعم، وفي رواية: **«نعم إن استطعت»**. وابن مسعود كان يختمه في رمضان لثلاث، وعند هذا الحد وقف جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم فكرهوا قراءته في أقل من ثلاث، واستندوا إلى ما قاله رسول الله > لعبد الله بن عمرو: **«لا تفقه في قراءة في أقل من ثلاث»**. وقالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: (كان رسول الله > لا يختم القرآن في أقل من ثلاث)، وبنحوه سار معاذ بن جبل فكره ما نقص عن الثلاث، وعليه جمع من السلف والخلف.

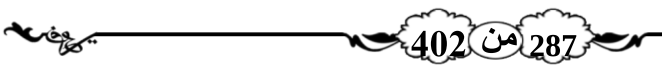
وكان من الممكن أن ينتهي الأمر عند ذلك لولا أننا رأينا بعض السلف لا يقف عند هذا التحديد، ولا يرون النهي للكراهة، لذا تجاوزوا الثلاث وقرأوا القرآن في يوم واحد مترخصين، ومنهم عثمان } كما أخبرت عنه نائلة بنت القرافصة الكلبية، إذ قالت عند مقتله: إن تقتلوه أو تدعوه فقد كان يحيي الليل كله بركعة يجمع فيها القرآن، وقرأه تميم الداري أيضًا في ركعة، وختمه مجاهد في يوم، وسئل مالك عن الرجل يختم القرآن في كل ليلة، فقال: ما أحسن ذلك إن القرآن إمام كل خير، وكان الشافعي يختم في اليوم والليلة من شهر رمضان ختمتين، وتواردت الأخبار الكثيرة في ذلك، ونعجب لمن زاد عن ختمه في اليوم والليلة حتى عدوا ثلاث ختمات لسليم بن عتر التجيبي حسبما حدثت زوجته [1].

---

(1) قوت القلوب ج 1 : 68.

تلك هي الآراء بأدلتها التي تناولت التحزيب وزمنه، ونظرًا لأن كل رأي قد استند إلى أحاديث صحيحة غير منسوخة ولا مقيدة فإنه يلزم توجيهها توجيهًا لا تعارض فيه، والأمر قد لا يحتاج إلى كبير جهد لأن الأحاديث مع صحتها جميعًا وثبوت العلم بها لكنها دارت في جو من التدرج والتخفيف، فنرى رسول الله > يخفف على عبد الله بن عمرو فيأمره بشهر، ويفهم الصحابي الأمر على وجه التيسير ومراعاة القدر فيرد قائلًا أستطيع أكثر من ذلك أو إنني أقوى وأطيق أكثر من هذا، ومرة يقول له الرسول صلوات الله وسلامه عليه:: **«اقرأه في سبع»**. وأخرى يضيف (ولا تزد)، ومع صحابي آخر ينزل بالأمر إلى ثلاث قائلًا: **«إن استطعت»**. ثم يقف عند الثلاث مبينًا أن التفقه لا يتم إلا في حدودها، وهذا التدرج من النبي > الذي يبدأ من شهر لينتهي عند ثلاثة قصد به التخفيف على رجال مثل ابن عمرو تشددوا على أنفسهم واغلوا في عبادتهم فأراد رسول الله صلوات الله عليه مقاومة تلك النزعة تخفيفًا واعتدالًا، وهو صلوات الله وسلامه عليه لم يقف عند الحدود الأولى للتخفيف بل ظل يبيح حتى وصل إلى ثلاث، ولو كان أمره لغير الإباحة بل للندب أو السنية أو الوجوب ما تجاوزه إلى ما هو أقل وكذلك فإن الصحابة لو أدركوا أن أمر النبي > بشهر أو سبع تفضيلًا أو ترجيحًا أو زيادة في الأجر ورفعًا في درجة الحكم ما طلبوا الزيادة، أما وأنهم علموا مغزى التخفيف وهو مراعاة القدرة فقد أوضحوا عن استعدادهم وتحملهم وقبل النبي > منهم ذلك ورفع من حالهم وأباح لهم الإكثار، وما دام الأمر كذلك فالأحاديث يعمل بها جميعًا بحسب الاستعداد من غير ما تعارض بينها، وإلى تلك النقطة أشار أبو الوليد الباجي (474 هـ)، ويقول الزركشي: (والمختار – وعليه أكثر المحققين – أن ذلك باختلاف الشخص في النشاط والضعف والتدبر والغفلة) [1]، أي بحسب الاستعداد.

(1) البرهان 471.



وأيضًا يتنوع بحسب حال القارئ من جهة ما يقوم به من عمل، فإن كان من العابدين السالكين طريق العمل فلا ينقص عن ختمتين في الأسبوع، وإن كان من السالكين بأعمال القلب وضروب الفكر، ومن كان لهم فيه دقائق ولطائف ومعارف فليقتصر على قدر يحصل له كمال فهم ما يقرؤه، وحدده الغزالي بختمة في أسبوع، وقد تصل إلى مرة في الشهر إن كان نافذ الفهم في معاني القرآن يحتاج معه إلى كثرة الترديد للآيات، وإن كان السالك مشغولًا بنشر العلم أو بمصالح المسلمين العامة فليقتصر على قدر لا يحصل بسببه إخلال بما هو مرصد له، وإن لم يكن لا هذا ولا ذاك فليكثر ما شاء من غير خروج إلى حد الملل والهذرمة (1).

آداب التلاوة المثمرة:

نظرًا لأن الصوفية أرباب قلوب وأهل بواطن، فمنهم من يغوصون في بواطنهم من سواحل ظواهرهم قائلين كما أننا لا ننزل إلى الأعماق إلا من الشواطئ فكذلك لا نبصر بواطننا أو نؤديها إلا إذا أحكمنا ظواهرنا وألزمناها، ومن أدب ظاهره سهل عليه تأديب باطنه، ومنهم من يرى أن العكس هو الصحيح، لأن من هذب النفس والقلب هان عليه تهذيب جوارحه، وانقاد له ظاهره، ومن عمر قلبه أسلم خارجه وتلك هي خطة الإسلام، إذ ظل ثلاثة عشر عامًا يربي الصدور ويؤسس الإيمان في القلوب ويقنع العقول، ويصلح النفس باعتبارها مبعث الأخلاق، فلما ترسخ اليقين في الداخل، وصفت النفس في المكامن أتت الشريعة تحكم الظواهر وتربي الجوارح مع زيادة في إعمار البواطن، وعمومًا فسواء كانت هذه أو تلك فإن رجال الطريق شأنهم كأهل الخشية من العلماء يفتحون بصرهم وبصيرتهم على ظاهرهم وباطنهم في كل حالة شرعية أيا كانت درجة الحكم فيها، وتبعًا لهذا الاهتمام الشامل فقد لفتوا الأنظار وبعثوا الهمم للتمسك بآداب الظاهر والباطن في التلاوة.

(1) الإحياء ج 3 : 112، فضائل القرآن 77.

ومن أهم آداب الظاهر الطهارة الكبرى شرطًا، والصغرى استحبابًا، وتجوز قراءة المحدث لأن النبي > كان يقرأ على غير وضوء، ويستحب الاستياك تطهيرًا للفم لأن من يرتل فكأنما يكلم الله سبحانه، ولا بأس من أن يطيب بدنه ويده، ويتلو واقفًا أو جالسًا على هيئة فيها أدب، وأن يكون مستقبل القبلة مطرقًا رأسه، والأفضل أن يكون بالمسجد، ويبدأ بالاستعاذة والبسملة، ويحسن صوته، ويؤدي الحروف والإيقاع والتجويد حقها [1].

وأول آداب الباطن أن يدرك لكلام الله حقه، وأن يشكر الله نعمته على خلقه، ويستشعر كثير لطفه بعباده في إيصال مراده وحكمته إلى أفهامهم على قدر طاقتهم إذ للحق سبحانه كلام هو صفته يخص ذاته لا تطيقه أرض ولا سموات، ولا ملك ولا جن ولا إنسان، ولكن لما أراد نفع خلقه وهدايتهم وإرشادهم كلمهم بلغاتهم فأظهر للقلوب علوم عقولها، وأشهد للعقول عرف معقولها حنانًا منه وإحسانًا، وألبس حكمه ثوب حروفنا واستتر بذاته وبحقيقة حكمته عنا، فأنزل إلينا من العلوم ما نطيق فهمًا وتكليفًا، وكساها بحلل كلمنا نظمًا وأسلوبًا، كمن السر والنور تحت طي الحروف فكانا لها معنى وروحًا، وعلمًا وبرهانًا، وهداية وموعظة، وشفاء ورحمة، وذكرى وتبصرة، وحقًا وحقيقة، وبهذا ظهر الكلام فأطاقته الأفهام، وتأملته كي تستخرج منه الأحكام.

وما دام القرآن كذلك فهو كلام الله على قدر الطاقة البشرية وليس عين الصفة الذاتية، وقل مثل ذلك في جميع الصفات، فإنه إذا ما تعلقت صفة بشيء ما فعلًا أو عناية أو إحاطة فإن تعلقها يكون بحسب ذلك الشيء لا من حيث الحقيقة الذاتية والصفاتية، ونضيف مثالًا آخر فنقول إن القدرة عندما تتعلق بإيجاد شيء فإنها توجده موافقًا للمنفعة المنوطة به في الوجود المحسوس أو الغيبي، وبالتالي تتفاوت مراتب الوجود والموجودات، ولا توجد القدرة كائنًا أو شيئًا موافقًا لحقيقتها

(1) الإحياء ج 3 : 111 – 119، البرهان ج 1 : 455 وما بعدها.

هي، أو مساويًا لها في المرتبة، فهذا لا تعلق للقدرة به لوجوه من المحالات ليس هذا مجالها، وعلى هذا النوح تتعلق بقية الصفات.

ولما كان القرآن إفهامًا لنا على قدرنا، ونعمة مسداة من الله لنا فمن الأدب الباطني أن نعظم تلك الهدية، ونعظم معطيها، ونوقر جنابه، ونقدسه متكلمًا، ولا شك أن تعظيم المتكلم وتوقيره وتقديسه، وإدراك نعمته في كلامه كل هذا يهيئ القلب عند التلاوة، ويعده للفهم والتدبر اللذين هما الغاية من الترتيل بحيث نقول إن النقطة الأولى للبداية هي الدخول على الله معرفة من كلامه عندما ننشر المصحف فنقرأ نظرًا أو نستظهر غيبًا، ثم يلي ذلك تقديس المتكلم، والكلام والمتكلم يجعلان العبد يلقي سمعه ويشهد في وعي ما يتلو، فإذا صغى سمعه ونشط وعيه حضر قلبه، وعند حضور القلب يتهيأ القارئ للفهم والتدبر، فيعقل عن الله أمره ونهيه كما حث على ذلك رسول الله >.

وتعتبر مسألة الحضور وما سبقها ولحق بها من التفكر والتدبر هي الأمور الهامة المنوطة بالقراءة والتلاوة، ورجال الطريق لا ينظرون إلى مسألة الحضور القلبي على أنها إيقاظ فحسب بل يرون أنها تشتمل على قوة الإيمان بالله وبالغيب وعلى المسارعة بالخيرات مع التقلل من الدنيا وترك الاهتمام بها والفرار من المتع، والغيبة عن الهوى والنفس وجمع الهم مع الله في كلامه، وطاهرة السر، وصدق التحقيق، وقوة دعائم التصديق، والخروج من السعة إلى الضيق، ويتبرأ من حوله وقوته، ويأخذ نفسه على حال مستقيم وصفاء قلب ونقاء سريرة، ويقبل على الفهم من أسرار القرآن حال كونه تاركًا لمعقوله ومعهود علمه متثورًا [1] للقرآن وما فيه من معاني، يقرأ وكأنما يسمعه من النبي >، أو من جبريل حين كان يتلوه على النبي صلوات الله وسلامه عليه، ثم يرقى حتى يحس كأنه يسمعه من الحق جل جلاله [2]، فإن هو تأدب بهذا كله

(1) التثوير : البحث عن المعاني وراء.
(2) انظر : اللمع 105، 157، 113، 114، 116. قوت القلوب ج 1 : 68 – 77، النفري : المواقف 121. الإحياء ج 3 : 119 _ 134.

انكشف له من علومه ما يليق بحاله. ويأخذ كل قارئ حظه من المعرفة دون أن يصل جميع الخلق مهما استغوروا واستحبروا وتثوروا الكتاب العظيم إلي نهاية علومه، وحسبه أنه كلام الله غير مخلوق فإنى لأفهام المخلوقين أن تصل إلى الإحاطة بما ليس مخلوقًا.

عوائق التلذذ والفهم:

واعلم أنه لا يجد لذة القراءة، ولا يكشف له من معاني القرآن من شغل سمعه، وحجب قلبه بأن كان صاحب هوى، أو محبًا للدنيا، أو في قلبه كبر، أو أصر على ذنب، أو ضعيف الإيمان واليقين، أو وقف على مقراه وتتبع الحروف فحسب، أو كان صاحب بدعة وتحير وشك وسهو وغفلة، أو أعماه مذهب المفسر أو تحيز لرأي فرقة، أو تحكم في الكلمات بمذاهب بعض اللغويين، أو كان لا يستجيب لأمر ولا ينتهي عند نهي. ولا يرعوي بزجر [1]، فهؤلاء محجوبون عن الفهم والتدبر لا تسطع على قلوبهم أنوار القرآن، ولا تشرق في صدورهم أسراره ولا تنبثق لهم من فهومه وأحكامه.

ثانيًا: فاذكروني أذكركم:

اخترت هذه الآية عنوانًا على الجزء الخاص بذكر الله لأنها مطلب الصوفية من وراء ذكرهم لله بأن يذكرهم مولاهم بعطاياه ومننه كما سيرد، وتعتبر مادة (ذ ك ر) في القرآن الكريم من أطول المواد اللغوية حديثًا وتنوعًا وتعلقًا وغاية ... فهي كثيرة الإيراد والاشتقاق، ومتنوعة الإطلاق وتتعلق بالنفس والقلب والفكر، وتهدف إلى الإيقاظ والإنابة وغيرها من المشاعر، كما ترمي إلى الفوز والأجر والمواهب، ويكفي عدًا أنها جاءت باشتقاقاتها في (287) موضعًا [2]. وهي

(1) قوت القلوب ج 1 : 69، 75، 86، 87.
(2) وانظر في المادة : الراغب : المفردات 32، ومعجم ألفاظ القرآن ج 1 : 419. والمعجم المفهرس لألفاظ القرآن 270. ويبدو ذكر الكلمة كثيرًا مع أن الألفاظ التي تبدأ بالذال في اللغة قليلة بصورة واضحة.

مادة تتحدث عن ذكر الله، أو نعمه وآلائه وآياته وكتبه، وبذكر الأشخاص وأقوالهم مدحًا أو ذمًا، وتتناول بالذكر القصص والعبر والأيام وتستحث على تأملها، ولها صلة بالحديث عن الآلهة، والسياق في كل هو الذي يحدد المراد من الذكر ثناء أو استقباحًا تحديدًا مطلقًا، أي لا يحتاج جو الآيات إلى قيود تبين إن هذا إطراء، وقيود أخرى توضح أنه تسفيه وذم، فإذا حثت أو أخبرت عن ذكر الله أو نعمه وآلائه وآياته فهي تنصرف إلى ما يستحقه المولى عز وجل من جلال وثناء دون حاجة إلى توضيح، أما إن قال الكفار من قوم إبراهيم: ﴿ **قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ** ﴾ [1]. فتنصرف على الفور إلى الذم.

والمقصود من الحديث هنا هو ذكر الحق جل جلاله، وقد جاءت الكلمة بمدلولاتها مسندة إلى الله، أو اسمه، أو الرب، أو إلى كاف الخطاب، أو ياء المتكلم، وفي كثير من المواقف تساق للدلالة على النطق المجرد أو هو مع الاستحضار القلبي والسمعي والتدبر العقلي، وأحيانًا يفعم جوعا بالموعظة والإيمان والعبودية، أو تدل على سمو الفكر والقبول عند أولي الألباب، وقد تشف النفس فتتخلص من الهوى والغفلة مع إنابة العبد الذاكر، أو يعمر قلبه ويتقي ويخشع ويلين أو يجل ويخشى ويطمئن، وتلك هي إطلاقات الكلمة بما يصاحبها في القرآن الكريم جاءت تحمل سعة في الاستخدام والتنوع والتعلق والغايات كما قلنا، ونظرًا لهذا كله وما جاء في الحديث مفصلًا وموضحًا فإننا سنضع هذا في نقاط محددة.

الحث على الكثرة:

لم ترد مع أي عبادة في القرآن الكريم أثناء الأمر بها والحض عليها لفظة أشد أو كثير كما وردت مع الذكر في قوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا** ﴾ [2]. وقوله جل شأنه: ﴿ **وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ**

---

(1) الأنبياء : 60.
(2) البقرة : 200.

وَالإِبْكَارِ ﴾ [(1)]، والمعنى: أكثروا من ذكر الله بلا حد ولا مقدار أكثر من ذكر الآباء واستغيثوا به وألجأوا إليه كما يلجأ الأبناء إلى آبائهم في الصغر، وعظموا جنابه، وذبوا عن حرمه، إذ هو جل جلاله عصمة المستنجد، وملجأ المستعين، وعلى المؤمن أن يكثر من ضروب الثناء بالتقديس والتهليل والتحميد والتكبير وكل ما هو أهله، ولم يرخص لأحد في ترك الذكر، ولو رخص لكان ذلك لزكريا عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم حيث طلب من الله أن يجعل له آية فاستجاب المولى قائلًا: ﴿ **آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا** ﴾ [آل عمران: 41]، ومع ذلك طالبه بالذكر الكثير، فلم يحل بينه وبينه مع وجود الآية والعجز عن الكلام في غير الذكر إلا إشارة، وتلك من الآيات الباهرة، لأنه سبحانه حبس لسانه عن كلام الناس ليكمل المدة ومع ذلك لم يشغل عن ذكر لله توافرًا منه على حق تلك النعمة وهي الإنجاب بعد أن لم تكن، وأسهم الصوفية في التعليق على الأمر بالكثرة فقال ابن عربي: (إن الله ما وصف بالكثرة شيئًا إلا الذكر، وما أمرنا بالكثرة من شيء إلا من الذكر) ولكل عبادة حد ووقت إلا الذكر [(2)]، وعللوا جميعًا تلك الحالة العبادية بسهولة الذكر وكثرة منافعه النفسية والقلبية والأخروية، وتكمن تلك السهولة في أنه لا يحتاج إلا إلى مجرد النطق فلا ملك كالصدقة، ولا جهد كالصوم والحج، لذا جاء الأمر به في كل حال من قيام أو قعود أو على الجنوب في قوله جل جلاله: ﴿ **الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ** ﴾، ﴿ **فَاذْكُرُوا اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ** ﴾ [(3)]، يقول ابن عباس: (أي بالليل والنهار، والبر والبحر، والسفر والحضر، والغنى والفقر، والمرض والصحة، والسرور والعلانية) ولا يخلون حال المؤمن من الذكر دائمًا [(4)].

---

(1) آل عمران : 41، ونظائرها في الأنفال 45، وطه 34، والشعراء 227، والأحزاب 12، 35، 41. والجمعة 10.
(2) الفتوحات ج 2 : 303، وابن زروق : قواعد التصوف : 68 _ 69.
(3) الآيتان في آل عمران 191، والنساء 103.
(4) الإحياء ج 1 : 265، وانظر : ابن عطية : المحرر الوجيز ج 2 : 176، ج 3 : 110، ج 6 : 328، ج 11 : 163، ج 12 : 37. الزمخشري : الكشاف ج 1 : 349، 429. ج 3 : 265. والقرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج 1 : 804.

والأحاديث النبوية تؤكد الكثرة وتضيف إليها، يبين النبي > أن تلك العبادة تتعلق باللسان وحضور القلب، ولما سأله سائل عن عبادة يتشبث بها قال: **«لا يزال لسانك رطبًا من ذكر الله»** . رواه الترمذي وابن ماجه وابن حبان في صحيحه والحاكم وقال صحيح الإسناد، والحديث مروي بروايات متعددة وفي مناسبات وفيرة ولكلمة لا يزال دلائلها على الكثرة، وكذلك لفظة (رطبًا) لأنها تعني أن يظل اللسان مبللًا لينًا لا ينفك بذكر الله جل وعلا، لا يغفل قلبه لحظة، وإلا تحسر عن كل ساعة تمر بدون ذكر كما روى الطبراني والبيهقي، وليظل يذكر ويكثر (حتى يقولوا مجنون) أو (يقول المنافقون إنكم مراءون) وكي يكون مع المفردين وهم (الذاكرون الله كثيرًا)، رواها على الترتيب: أحمد وأبو يعلى وابن حبان في صحيحه والحاكم، والطبراني والبيهقي، أما الثالث فرواه مسلم واللفظ له والترمذي بلفظ آخر، وانصياعًا لهذا كله فإن الصحابي أبا فروة لما سار ميلًا: (لم يذكر الله تعالى فيه رجع حتى سار فيه ذاكرًا لله تعالى، فلما بلغ منتهاه قال: اللهم لا تنس أبا فروة فإن أبا فروة ليس ينساك) [1].

الذكر أحب الأعمال:

أخذ الصوفية أنفسهم بالجد والاجتهاد والعزيمة كما سبق، وتمسكوا بالفرائض كلها وقدموها على سائر العبادات، وألحقوا بها النوافل في الإلزام والأداء وعدم التفريط، ومع شدة اهتمامهم بأوراد العبادات فرضها ونفلها، صلاتها وصيامها وزكاتها وحجها وما يتبعها من سنن وقيام ليل فإنهم تلذذوا بذكر الله ورطبوا ألسنتهم به دائمًا، وفي ضوء ما قدمناه نحاول فهم وجهة نظرهم في قوله تعالى: **﴿ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللهِ أَكْبَرُ ﴾** [2]. ونظرًا لأن تفضيل الذكر في الآية ورد بعد التلاوة وهي أفضل الأذكار حسبما مر، وبعد الصلاة وهي عماد الدين فإن المفسرين لم يسلموا

---

(1) اللمع 189.
(2) العنكبوت : 45.

بظاهر الآية على الإطلاق تسليمًا تامًا بل حاولوا تفسيرها بما يتفق والسياق من جهة وبما يحفظ للفروض العينية أحقيتها ومكانتها التشريعية والعبادية، لذا رأوا أن قوله سبحانه: ﴿ **وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ** ﴾، تعني عدة وجوه:

منها ما قرره ابن مسعود وابن عباس وأبو الدرداء وأبو قرة وسلمان { أجمعين من أن المراد ولذكر الله لكم بالثواب والثناء عليكم أكبر من ذكركم له في عبادتكم وصلواتكم، ورووا مرفوعًا من حديث موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر أن النبي > حدثنا في قوله تعالى: ﴿ **وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ** ﴾ ، قال: **«ولذكر الله إياكم أكبر من ذكركم إياه»**. وإلى هذا المعنى مال سعيد بن جبير وعكرمة ومجاهد، ولو أن الحديث كان قويًا، واتفق الصحابة على مذهب واحد ما برح المفسرون تلك الوجهة أما وأن ابن عباس نفسه له وجه آخر فإن الباب ظل مفتوحًا لاجتهادات متنوعة من بينها أن الذكر الأفضل في الآية هو المتعلق بالصلاة والتلاوة والموجود فيهما، أو أن المقصود به ذكر الله للنهي عن الفحشاء والمنكر [1].

والصوفية مع الوجهة القائلة بأن عظمة الذكر وقوة درجته في الآية على إطلاقه، وإن كان لا يعني انفراده بالأفضلية فوق الفرائض بل مزية الذكر مرتبطة بما يسبقه من تلاوة وفريضة، فالذاكر الذي داوم على ما افترضه الله تعالى، وانتهى عما نهى عنه من فحشاء ومنكر، ثم رطب لسانه بذكر الله تعالى كان ذكره السابق في الفرائض واللاحق بعدها أكبر بمعنى كبير، وتنقص درجته إن أخل بإطلاقه، بمعنى إذا لم يوفه حقه في العبادة من حضور ومراقبة واجتناب للمنهيات أو فيما بعدها من تسبيح وتحميد وتهليل مع إلقاء سمع وشهود قلوب استشعار محبة للمذكور، وإلى إطلاق التفضيل على النحو المستوعب المسوق رأينا الوجه

---

(1) ابن كثير : تفسير القرآن العظيم ج 3 : 415، والمحرر الوجيز ج 11 : 398، والجامع لأحكام القرآن 5065، والكشاف ج 3 : 207.

الثاني لابن عباس وسلمان كما هو عند قتادة وابن زيد، وتسانده وفرة من الأحاديث القوية التي ترفعه بهذه الاعتبارات الواردة عما سواه وإن كان مجردًا عنها.

لقد أشارت الروايات إلى أن أحب الأعمال إلى الله أن تفارق الدنيا أو تموت ولسانك (رطب بذكر الله)، ويوم القيامة يكون أعظم الناس أو أفضل العباد درجة عند الله الذاكرون لله كثيرًا، وهو خير من الصيام كما أنه أزكى الأعمال وأرفعها في الدرجات، وخير من إعطاء الذهب والورق، ويفوق النفقة حتى ولو كانت في سبيل الله جهادًا بمائة ضعف، وكذلك فإن ذكر الله في الغافلين بمنزلة الصابرين الغازين والذين يقاتلون في سبيل الله فتتحطم سيوفهم جهادًا لإعلاء كلمة الله، وفي صحاح الروايات يصرح النبي > بفضله عما سواه عندما سئل أي المجاهدين أعظم أجرًا، وأي الصائمين أعظم أجرًا، ومثل ذلك عن الصلاة والصيام فقال رسول الله > : ﴿ **وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ** ﴾ [الأحزاب: 35] 50.

وإذا كانت الأدلة قد تضافرت على فضله وعلو منزلته، وسمو درجة الذاكرين فهذا التمييز إنما يكون في نطاق الاستيعاب والشمول الذي بيناه، بحيث يكون الذاكر مؤديًا للفرائض والنوافل ذاكرًا الله تعالى فيها وزائدًا على ذلك ذكر الجمل والأسماء مستحضرًا عظمة الله وتمجيده وتقديسه في كل وقت ومكان ومجلس مسبحًا له داعيًا إياه وحده، ومع الكثرة المنشودة فإن الذكر الخفي والذي لا يسمعه الحفظة، أو الذي يكون صاحبه خاليًا هو أفضل الحالات للذكر [1].

إن المؤمن على أي حال كان يجد الله دائمًا تجاهه، إن خفق قلبه دق بخوفه أو رهبته أو محبته، وإن قام أو سار أو جلس أو تكلم أو صمت فهو يتصل بالله

(1) لقد نثرنا أحاديث كثيرة : انظر الحافظ المنذري : الترغيب والترهيب ج 2 : من 393 _ 401، وكنز العمال ج 1: من 413 _ 448، وانظر معالم التحقيق في الرد على منكري الطريق 59 – 62.

ذاكرًا له غير ساه ولا غافل عنه، وتلك جماع نظرية الذكر.

الصيغ والتنوع:

إن نظرية الذكر كما رأينا تهدف إلى تحقيق الصلة الدائمة بين العبد وربه في صور من الربط الأسلوبي واللفظي الذي يتسنى للعبد القيام به على كل حال وكيفية وتأكيدًا على تلك الغاية فقد جاء الأمر بالذكر حينًا على إطلاقه غير مقيد بلفظ ولا جملة ولا عدد ولا وقت، وفي بعض النصوص أو الروايات يرد محددًا بصيغ معينة لكن بلا تعيين لعدد أو وقت، وأحيانًا يستحث الشرع الذاكر على صيغ بعينها في وقت محدد بعدد يقل أو يكثر، وهذا التنوع من الإطلاق إلى التقييد صيغة ولفظًا أو وقتًا وعددًا يراد من ورائه شغل الإنسان بربه دائمًا على أي نحو من أنحاء التعبير وفي أي وضع أو حال أو زمان وإن بقي لبعض الجمل بأعداد وأوقات معينة أهمية خاصة (1).

ولما كان الحال كذلك في القرآن فقد صار للصوفية وغيرهم مذاهب متنوعة إزاء التقيد بذكر الجمل خاصة أو جواز الذكر على التجريد بالأسماء، هذا مع ضرورة البيان بأنهم أخذوا بتطبيق المقيد يف سلوكهم، فنفذوا ما أوصى به الرسول > من ذكر في ساعات من ليل أو نهار، بمعنى أنهم التزموا بالذكر المقيد جملةً وصيغةً وعددًا ووقتًا. ولم يقع خلاف لدى كل من رجال الظاهر والباطن على تفضيل ما حددته النصوص واستحبته من المأثور. إنما جاءت مجالات التنوع في الذكر المطلق الذي لم تعين فيه صيغة مرتبطة بعدد أو وقت، فهذا هو الذي تناوله العلماء بالحديث على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم فمنهم من تمسك بالجمل أو جوز معها الذكر بالاسم المجرد، وحصر الشيخ محمود بن عفيف الدين الوفائي الشاذلي في كتابه معاهد التحقيق، الاتجاهات حول هذه المسألة في ثلاثة:

---

(1) راجع مادة * ذكر * في القرآن الكريم، وباب الذكر في مجموعات الحديث للتأكد من الإطلاق والتقييد في جانب الصيغ والعدد والوقت.

الاتجاه الأول: يميل أنصاره إلى إيثار الجمل التي ورد التنويه بفضلها في السنة خاصة التهليل واستندوا في هذا التفضيل إلى الأحاديث التي تنص صراحة على: **«إن أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي لا إله إلا الله»**. وهي أفضل الذكر وأفضل العلم، ومن قالها مخلصًا دخل الجنة وهي تهلك الشيطان، وليس لها نهاية دون العرش، وكونها مفتاح السموات، ويبعث ذاكرها بوجه كالقمر، وما دامت كذلك لزم الإكثار مناه قبل أن يحال بيننا وبينها بالموت [1]، وممن مال إلى هذا ابن عربي في أحد قوليه فرأى أن الذكر بالمأثور خاصة ما ورد في القرآن يجمع فضيلتي التلاوة والذكر، ولو لم يكن العبد تاليًا فعليه أن يستحضر الجملة الواردة في القرآن ليحصل على النصيبين من حسن قصد وحضور قلب.

ونلحظ أن هؤلاء حددوا صراحة أفضلية التهليل للمريد المبتدئ توافقًا مع الوحي في ابتداء أمره إذ جاء يأمر الناس أن يقولوا لا إله إلا الله، لكن إذا قطع السالك شوطًا وتخلص من صور الآثار العالقة بقلبه، ومن الوساوس والأغيار فالتجريد أولى، وقد نصحوه بقوله سبحانه: ﴿ **قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ** ﴾ [2]، فتفضيلهم للجمل مشروط عندهم بحال المبتدئ لا السالك مطلقًا، فيظل المبتدئ يذكر: لا إله إلا الله مع تدبر معانيها، وشغل حاسة اللسان والسمع وإعمال الفكرة في عظمة المذكور حتى لا يبقى للخواطر والهواجس روزنة تخلص منها إلى القلب، وتعم أنور الذكر تجاويف القلب وتنتشر، وتجرف معها المنفي بلا إله، ويبقى المثبت المقصود وهو الله، عندئذ يستريح العبد من السوى، وتطلع عليه شمس الفردانية، ويستنير بها عالم وجوده الباطني والظاهري فإن وصل إلى ذلك: (فحينئذ ينبغي ألا يشتغل لسانه بالنفي بل يقول الله الله) [3].

(1) كنز العمال ج 1 : 413 _ 425.
(2) الأنعام 91، وانظر الفتوحات ج 1 : 335.
(3) معاهد التحقيق في رد المنكرين على أهل الطريق 69 _ 70.

الاتجاه الثاني: قرر أتباعه أن التجريد بالاسم المفرد أولى للمبتدئين وأرباب النهايات، ومن المتحمسين لهذا الرأي الزمخشري في الكشاف، والنووي في شرحه على مسلم، والفخر الرازي كما نقل عنه ابن علان الشافعي المكي، وابن القيم في مدارج السالكين وفي الوابل، وابن حجر العسقلاني في الفتح وبدر الدين العيني في عمدة القارئ. ومحمد بن علان في كتابه دليل الفالحين، والجصاص في أحكامه وحسين مخلوف في شرح أسماء الله الحسنى، ومن الصوفية الشبلي، والقشيري، وابن عربي، والدباغ، والنفري، والنبهاني، وعليه عموم رجال الطريق لكونهم جعلوا الأسماء أورادًا لمريديهم يذكرونها عدًا واستحضارًا.

وعللوا جواز التجريد في الذكر بكون الحث عليه جاء في كثير من النصوص على الإطلاق والعموم، وألفاظه تحتمل الجمل والتجريد، وجميع الصيغ والأسماء مرادة لله تعالى في الحض على ذكره، وما دامت كذلك فلا يتقيد لهذه الفضيلة ذكر، ومن ناحية ثانية فإن النبي > سمعه المشركون بمكة يقول في سجوده: يا الله يا رحمن مما كان سببًا في نزول قوله: ﴿ **وَلِلهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا** ﴾ [1]، وقد استند إلى ذلك الزمخشري فرأى أن الدعاء في الآية يعني التسمية، وأضاف العيني مع التسمية الذكر فقال: (سموا بهذا الاسم أو بهذا الاسم واذكروا إما هذا وإما هذا) وبأي سميتم أو ذكرتم فله الأسماء الحسنى، وعن أسماء بنت عميس قالت: قال لي رسول الله > : **«ألا أعلمك كلمات تقوليهن عند الكرب: الله الله ربي لا أشرك به شيئًا»** رواه أبو داود [2].

ومن جهة ثالثة فالأسماء لأنها اشتملت على التمجيد والتقديس والتعظيم والثناء والتضرع والتسبيح والتحميد، كما أنه استغرقت عند النبهاني العقائد، فهي تثبت الباري وترد على المعطلة خاصة في اسم الحي والباقي والوارث، وتدل

(1) الأعراف : 180.
(2) بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داود ج 7 : 381.

على التوحيد مثل الكافي والعلي والقادر، وعلى تنزيهه مثل القدوس والمجيد والمحيط، وعلى أن كل موجود من اختراعه كالخالق والبارئ والمصور، وأنه مدبر ومصرف كالقيوم والعليم والحكيم، فمن ذكر بها أثنى ومجد وعظم ووحد.

ومن وجه رابع في الدفاع عن الذكر بالاسم المجرد يقدمه ابن عربي من جديد في تحليل رائع، يقرر أن الذكر يكون للمدح، وذكر الاسم مناسب للثناء أكثر من الجمل المقيدة، أما أن الذكر للمدح فهذا يقتضي عنه ألا ينصرف الذاكر في ذكره بالاسم إلى دلالته على العين أي الذات الإلهية، لأنه لا فائدة ترجى بذكر الاسم من حيث دلالته على العين من جهة أن ثبوت العين والذات قد استقر عليها السالك يقينًا قبل ذلك، وهو يريد بعدها ثمارًا جديدة من وراء ذكره، ومن هنا يتجه بالاسم إلى ما هو أشمل من الدلالة على الذات فيقصد الثناء والتعظيم وأنه جل جلاله له الوجود التام، ولا تقيده الأكوان، ويحضر ذلك في قلبه وروحه.

من تلك الوجهة كان الاسم المجرد أعم في الثناء من الجملة المقيدة، لأن كل صيغة تحمل التقييد لا تنتج إلا ما تتقيد به، فإن كانت تسبيحًا اقتصرت على التنزيه وحده، وإن كانت تكبيرًا اختصت به دون سواه وهكذا، لذا كان الاسم المجرد معرى عن التقييد ومعبرًا بصورة أشمل على المدح والثناء من الجمل [1]، وأخيرًا ولتلك العلل المجتمع ساق الإربلي عدة فتاوى تتعلق بصحة وسلامة الذكر بالاسم المجرد [2]، وبجميع أسماء الله طرأ باللسان وبالقلب.

(1) الفتوحات المكية ج 2 : 303، وانظر فيما سبق من هذه الفقرة شرح النووي ج 2 : 434، والجصاص أحكام القرآن ج 1 : 92 – 93، العيني عمدة القارئ ج 5 : 84، وابن علان المكي دليل الفالحين ج 4 : 207 – 208، وابن حجر : فتح الباري ج 13 : 489، الكشاف ج 2 : 132، والدباغ : طهارة القلوب 23، وابن قيم : مدارج السالكين ج 2 : 420، وزاد المعاد ج 2 : 14، والنبهاني : الاستغاثة الكبرى 32، والقشيري : مجموع الرسائل 62.

(2) حجة الذاكرين ورد المنكرين : 12، 13، 46، 51، 56.

وبقى الاتجاه الثالث: ومؤداه أن الأمر يعود إلى الذاكر نفسه فإن وجد التأثير في قلبه بمجموع وجمل ذكر بها، وإن وجد الرقة والتصفية بلفظ الله أو بغيرها من الأسماء لزمها، ويبدو جليًا دقة هذه النظرة، وذلك لأن النفس تمل شيئًا واحدًا والأولى بها أن تنتقل بين فواتح الجمال وفواتح الجلال وقبسات الثناء، وفيض التعظيم، وأن تملأ الأوقات بمأثوراتها الثابتة، وشعاعاتها النبوية الواردة، ثم تنتقل من حدائق المأثور إلى حسنى الأسماء، وتعود من جديد إلى المقيد في الجمل وهكذا تظل متنقلة من محددات العبارة إلى طلاقة الاسم وسعة الدلالة كي ترتوي من كل الكؤوس، وتغب من عذبات الفيوض.

وبالنظر في الاتجاهات الثلاثة نجد أن القائلين بها لا يمنعون الذكر بالاسم المفرد سوى أن الأول يرون أن يبدأ السالك بالتهليل والجمل ثم ينخرط مع الاسم المفرد سلطانًا أو برهانًا، وبالقطع لا يمانع أرباب الاتجاه الثاني الأخذ بالمأثور من الجمل لا سيما التهليل وإلا خالفوا السنة في ذكر الأوقات والمناسبات وهم أتقى من أن يفعلوا ذلك، كما لا يخفى إقرار الفريق الثالث بمجموع الأسلوبين.

ملازمة الأعداد للقربات:

تعني هذه النقطة أن الطاعات على تنوعها أداءً ووقتًا ترتبط بالعدد في الكم والزمان، بمعنى أن التحديد بأعداد معينة في أوقات محسوبة مراعى في جميع العبادات فرضها ونفلها، فالصلاة خمس في اليوم والليلة، ولكل صلاة عددها وحساب زمانها، وكل ركعة تحدد فيها بدقة الفرائض والمستحبات والمكروهات والمبطلات، وتحدد عدد التسبيحات المسنونة، وعدد التكبيرات المطلوبة، فالعدد نسيج الصلاة جملة وتفصيلًا، والصوم شهر بعدده، والزكاة لحول بنصيب مفروض ومحسوب، والحج أشهر معلومات، وطوافه سبع وسعيه سبع، والمواريث أسهم مضروبة مقررة، والكون كله بعدد سمواته سبع، وأرضه سبع، والأيام سبع، ومنازل الأجرام محسوبة، وهكذا عرفت السنون والحساب من تقلب الليل والنهار، كما رتبنا المواقيت على الأهلة بحيث نقول إن العدد وجد مع الكون وخلقه، ويحكم

الطاعة والعبادة، وأنه تغاير من شفع إلى وتر، ومن قلة إلى كثرة.

وإذا كان الأمر كذلك فلا عجب إذا رأيناه ملازمًا لكثير من الأذكار المقيدة بالعبادة وبالوقت وبالحدث أو العادة، مثل أذكار الصباح والمساء وغيرها، والسنة مليئة بالتحديد العددي في الجمل المرتبطة بزمن أو مكان أو فعل، فالتسبيح والحمد والتكبير دبر كل صلاة ثلاث وثلاثون مشهور قائم وختام المائة بلا إله إلا الله، ومن سبح في اليوم مائة مرة حطت عنه خطاياه وإن كانت مثل زبد البحر، وما من عبد يقول لا إله إلا الله مائة مرة إلا بعثه الله ووجهه كالقمر، إلى غير ذلك من الأذكار المحددة بعدد ارتبطت بوقت أولًا، فإذا رأيان معاذ بن جبل يسبح كل غداة سبعة آلاف تسبيحة أو رأينا رجال الطريق يفرضون على مريديهم أعدادًا تقل أو تكثر فإن السنة قد جاءت بأصل ذلك وضرورته.

الذكر في جماعة:

قلنا إن الشرع دعا إلى الذكر على أي حال، ومن أحواله الانفراد والاجتماع، ولم يشتبه على أحد ذكر الوحدة والانفراد بقدر ما اشتبه لعيهم حينًا ذكر الجمع أو الحلق، وذلك لما جد في الحلق من رسوم معينة أو أسماء لم ترد ضمن إحصاء الأسماء الحسنى مثل: هو هو، أو سماع ووجد مع هيئات جسمية معينة، لذا كثر الجدل حول هذا الحال من الذكر.

ويظهر أن المعترض لا ينصرف باعتراضه على أصل الفعل لورود الأخبار الدالة على مشروعيته، فليس هناك من عنده أدنى إثارة من علم يجهل الأحاديث الواردة في مجالس الذكر وفضلها، وكونها رياض الجنة التي ينبغي أن نرتع فيها، وغنيمتها الجنة، وينادي عليها مناد: قوموا مغفورًا لكم، وتتنزل عليهم الملائكة، وتباهي بهم، وتدعو لهم، ويؤمنون على دعاء الذاكرين، ومجلس ذكر مع قوم من الفجر حتى الشروق، ومن العصر حتى الغروب كل منهما أفضل من عتق أربعة

رقاب من ولد إسماعيل [1]، وهم القوم لا يشقى جليسهم، وأحب أبي موسى الأشعري وعبد الله بن رواحة، ومعاذ بن جبل تلك المجالس وعقدوها، وأقر النبي > ابن رواحة قائلًا: **«يرحم الله ابن رواحة إنه يحب المجالس التي تتباهى بها الملائكة»** [2]. ويعتبرها عبد الله بن عتبة (صقال القلوب وشفاءها) وكل مجلس منها يكفر عشرة مجالس من مجلس الباطل [3]، على حد تعبير عطاء بن رباح، لهذا كله قضى العلماء بمشروعية الذكر الجماعي والحلق واعتبروا التمايل إيقاظًا، والسماع الحق تشويقًا وتهييجًا، والوجد غلبة ورقة مثلما حجل بعض الصحابة عندما بشره الرسول > بمنزلته من نبيه، ومنهم جعفر بن أبي طالب، فعل ذلك بعدما سمع من رسول الله > قوله له: **«أشبهت خلقي وخلقي»**. فقام فحجل، ومثله فعل غير واحد، وتمايل منبر النبي > مع رقته وتمايله يمينًا ويسارًا ذات مرة.

وتبعًا لصحة الذكر حلقًا أفتى ابن حجر العسقلاني بجوازه، ولم يسلبه فضله بل أشركه مع الذكر الانفرادي الخفي في الفضل وإن زاد أحدهما وهو المتميز بالخلوة عن الاجتماع الجهري في الدرجة معتبرًا انه ليست فضيلة الذكر الفردي وسريته لذات الصفتين، ولا مفضولية الاجتماع والجهر لهما خاصة بل السر في فضل الفردية كونه بعيدًا عن الرياء، والجهر من شرطه الصدق والإخلاص وعدم العجب والمباهاة فحيث يأمن الذاكر انتفاء المحذورات في الفردية والاجتماعية صح ذكره وسلم له حاله في كل منهم [4]، ويضيف العلامة خير الدين الرملي قائلًا: من القواعد المشهورة المثبتة في كتب الأئمة أن: (الأمور بمقاصدها، والشيء الواحد يتصف بالحل باعتبار ما قصد له) [5]، حسب النية المعقودة، لا فرق بين

(1) كنز العمال 412 _ 435، المحاسبي : رسالة المسترشدين 87.
(2) المنذري : الترغيب والترهيب ج 3 : 63، الحلية ج 1 : 235.
(3) الشعراني : الطبقات 36، 34.
(4) الأربلي : حجة الذاكرين 54 _ 55، وراجع الرسالة من 6 _ 53.
(5)

الانفراد أو الاجتماع إن سلمت القلوب وطويت على حسن التوجه، وبغية الفائدة، ونيل الرضا والثواب، ومراعاة الفردانية الصمدية لا الإنسانية البشرية.

وعندما تصدق النوايا وتتلاقى الفردية مع الجماعية في قوة الإخلاص وتتلاشى الأغيار والسوى تتوحد الأفضلية في الدرجة على حين يبقى التمايز من حيث التأثير وقوته، وهو ما يعطيه الغزالي للذكر الجماعي مبينًا أنه أشد تأثيرًا على النفس من الذكر الفردي، وضرب مثالين لتوضيح ذلك أحدهما يقول فيه: مثل ذكر الفرد وذكر الجماعة كمثل المؤذن والمؤذنين معًا، فمما لا شك فيه أن صوتًا واحدًا ليس في قوة مجموعة من الأصوات، فالمجموع يقطع جرم الهواء أكثر من الواحد، وكذلك (ذكر جماعة على قلب واحد أكثر تأثيرًا في رفع الحجب من ذكر شخص واحد، ومن حيث الثواب فلكل واحد ثواب ذكر نفسه وذكر رفقائه).

وفي المثال الثاني يرى أن القلوب كالحجارة أو أشد قسوة، وبما أن قسوة الحجر تفوق قوة شخص واحد ولكنها تتكسر تحت وطأة الضربات للجماعة فالقلوب تتأثر بذكر الجماعة بصورة تفوق تأثرها بذكر صاحبها منفردًا [1]، ولعل تلك العلة سبب تقديم التثنية على الفردية في قوله جل شأنه: ﴿ **قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ** ﴾ [2].

الذكر مدارج ومعارج:

كان للنصوص الكثرة التي حثت على ذكر الله دون قيد أو علة أو إشارة إلى ثمرة وفائدة، والنصوص التي جعلت من الذكر علاجًا ومدرجًا في السلوك أو معراجًا في الوصول أثر كبير في فتح الباب أمام الصوفية كي يرتبوا الذكر على درجات بحسب البدايات والأوساط والنهايات للذاكرين، وتبعًا للشعور والحضور والأذواق التي تصاحب أو يجدها المريد أو العراف حال ذكره في كل مرحلة وقد

(1) نفسها 35 _ 54.
(2) سبأ : 46.

يدرج الذكر بحسب الجوارح والأفئدة التي نطقت أو استغرقت أو شهدت أسماء الله أو تجلياتها.

فهناك من جهة السند والحجة أحاديث تهيئ المريد تهيئة تجريدية صحيحة إن أراد الاتجاه إلى الله بغية نواله وعطاءاته، ومنها أن الشيطان يلتقم قلب ابن آدم فإذا ذكر الله خنس وإن نسى التقمه كلية، وذكره سبحانه شفاء على الإطلاق، وصقالة وطمأنينة للقلوب خاصة [1]، فإن طرد الشيطان وخنس وعولجت النفس من أدرانها، وانجلى القلب أصبح السالك مهيأ لمدارج أخرى على طريق السفر إلى الله سبحانه، واستقرت في باطنه وبدت على ظاهره آثار ذكر المحبوب، ففي الباطن تودع محبة الله في قلب الذاكر، بحيث يورث الذكر حب الله للعبد وحب العبد لله كما في الحديث، ويكون علامة حب الله للعبد: **«فإن أحب الله عبدًا أحب العبد ذكره، وإن بغض الله عبدًا بغض العبد ذكره»**. حسبما روي عن النبي >.

وهذا يدل على أنه بعد طرد الشيطان وصقالة القلب وجلائه مع استمرار الذاكر في ذكره وحضوره فيه ينتقل العبد إلى درجة وحال أرق هو المحبة، وتدل الروايات على أن الذكر سبب ظاهر وأن هبة الله للمحبة هي السبب الباطن، وهذا تأويل للأحاديث التي جعلت الذكر مورثًا للمحبة والأخرى التي جعلته علامة على سبق حب الله لعبده، إذ لولا هدايته واجتباؤه بالمحبة ما ذكره عبده، فمن ألقيت عليه المحبة ذكر وازداد في الذكر فازداد في الحب حتى تغشاه الأنوار باطنًا وظاهرًا وتلك أحوال المدارج، ثم يرتقي منها إلى المعارج، فيحاط بالمعية عندما نادى: (أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حين يذكرني)، وبدخوله في المعية يرقى من الحضور في الذكر إلى التلذذ به، ومن المحبة إلى العشق، ويرفع له الحجاب، فيصير في حال (كأنك تراه) ويظهر أثر ذلك على الوجه بهاء، وفي الكلام حكمة، ويكفي السؤال بأفضل العطاء.

---

(1) (ذكر الله شفاء وذكر الناس داء)، (لكل شيء صقالة وصقالة القلوب ذكر الله)، (ألا بذكر الله تطمئن القلوب).

ومن الأحاديث المعبرة عن تلك المرحلة العروجية ما جاء في الحديث القدسي: **«إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بذكري جعلت همته ولذته في ذكري، فإذا جعلت همته ولذته في ذكري عشقني وعشقته ورفعت الحجاب فيما بيني وبينه، لا يسهو إذا سها الناس، أولئك كلامهم كلام الأنبياء، أولئك الأبطال حقًا، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة أو عذابًا ذكرتهم فصرفته بهم عنهم»**. وأمثال هؤلاء هم خيار الأمة وأولياؤها وهم (مفاتيح الذكر إذا رأوا ذكر الله) [1]، لما يبدوا على وجوههم من نور وبهاء، وفي منطقهم من رقة وضياء، وقد استوى باطنهم جلاء ويقينًا وسرًا وبرهانًا مع ظاهرهم من سيما وبشر ولمعان ونضارة، سطعت أنوارهم على بواطنهم فشعت منها عبر مسام جلودهم إلى ظواهرهم، حتى كدت لا تفرق بين المصباح والزجاجة، وألقى السر بالحقيقة في القلب فصعدت دقائقها إلى الفؤاد، فأمر ترجمانه أن يبين عن يقين فجاء البيان من مشكاة النبوة، فقد تحصل أن للذكر مدارج تتحقق في طرد العدو، وعلاج النفس، وصقالة القلب، وتذوق المحبة، وأن له معارج تبدأ من المعية وثمارها من الشهود والمعارف واللطائف والحقائق، وهذا كله من خلال ما جاء في النصوص القرآنية والنبوية وتبعًا لها فقد درج الصوفية الذكر ثم عرجوا معه به إليه، معه في ذكره، وبه على الاستمرار والمواظبة، وإليه قربًا وشهودًا، ولأن النصوص لم تحدد ترتيبًا معينًا لاعتبارات محددة إنما جاءت وتركت لاجتهادنا حسن الترتيب البادي فيها لذا تنوعت نظرات رجال الطريق حول الاعتبارات التي تراعي في التدرج، فمنهم من اعتبر مجرد الجوارح كاللسان أو القلب أو هما معًا، أو هما مع الحضور والاستغراق، ومنهم من راعى الحضور في الذكر وحده، أو اهتم بالمعرفة الاسمية أكثر من غيرها، وفريق ينظر إلى الذاكر مبتدئًا أو متوسطًا أو منتهيًا، أو هو في حال حضوره أو استغراقه، وأيا كانت وجهات التدرج فأنهم قد اتفقوا على ضرورة أن يتذوق المريد ويشعر بمعاني الأسماء، ثم يرتقي منها إلى المذكور وإن وصل إلى القرب منه

(1) انظر : كنز العمال ج 1 : 415 _ 446، صحيح مسلم :شرح النووي ج 5 : 533.

سبحانه غلب به عن كل ما سواه، وتلك هي الدرجات الثلاثة للذكر والذاكر والحضور.

الدرجة الأولى في التدرج:

يتهيأ المريد عن أ ول عتبة في الذكر بالاستعداد والتأدب بآدابه أولًا فيتطهر ويتوب ويغسل ثيابه ويقعد في الخلوة متربعًا مستقبل القبلة واضعًا يديه على ركبتيه غامضًا عينيه، مستشعرًا عند الذكر حياء العبودية وهيبة الربوبية، معظمًا لله، ويستحضر كل لفظة يقولها بلسانه، ويتفكر في المعنى بقلبه، ويدرك يقينًا أن الله يعلم سر القلب ويرى ظاهر الفعل ويسمع نجوى القول، لذا غسل القلب بالحزن والخشية والمهابة والخوف والإخلاص [1]، ثم يشرع في المطلوب على تلك الشروط مرددًا بخفي الصوت في ضراعة وخشوع، وتلك آداب الذكر المثلى وإلا فالذكر يصح على أي حال من قيام وقعود وطهارة وغيرها وسر وجهر، ولأن القوم يبغون آثاره الشهودية والعرفانية فمن الضروري أن تراعى الآداب المناسبة التي يرجى معها تحقيق الغاية المنشودة.

والبداية في الذكر مع كونهم يسمونها بالدرجة الأولى أو ذكر اللسان أو العوام أو الظاهر لكنهم يضعون لها من الأوصاف والسمات التي تضمن أن تنقل السالك إلى مرحلة أعلى، وتحقق صفاءًا نفسيًا وقلبيًا ومعرفيًا يقفز المريد بعدها نحو درجة أرقى، لقد نبهوا على أن الذكر هنا يقوم على الموافقة والهبة والمنة، والفضل فيه لله الذي هيج العبد نحو الارتحال من الغفلة إلى اليقظة، ومن الدعة إلى الجدة، ومن الخمول إلى النشطة، ومن الكسل إلى الكثرة، فليس أحد يعبد أو يذكر ربه إلا وبدو الذكر من ربه أولًا. فإذا ذكر الحق جل جلاله أحدًا هيجه إلى ذكره، وشوق العبد إليه على قدره [2]، وفرغه لحضرته من شواغل الدنيا،

---

(1) الغزالي : منهاج العارفين ضمن مجموع 82، ابن عربي تحفة السفرة 70 _ 71، والغزالي أيضًا : سر العالمين ج 2 : 91.

(2) الحكيم الترمذي : المسائل المكنونة 17.

عندئذ يبصر الفؤاد داعي الذكر فيردد اللسان ما وقر هداية من الله في القلب، ولا يمنع الغزالي لهذا المبتدئ المتجرد أن يأخذ بضرورات الحياة وأن يستروح أحيانًا ببعض المباحات [1]، فتلك من علائق المريد الجائزة في مرحلته الأولى من الذكر.

والصوفية بعد هذا لا يرون الدرجة التي تحت أيدانا لسانية بحتة بل يرونها ترديدًا مستعذبًا، تصعد حلاوته من اللسان إلى الجنان في رحلة العودة من الترديد والتكرار إلى الباطن والقلب، وإنما قلت في رحلة العودة لأن البداية كما سلف توًا كان هبة من الله ألقيت في القلب وحركت الدواعي فخرجت في صورة أمر أولي إلى اللسان أن يذكر، فلما أكثر ألقى إلى القلب يقظة جديدة، وحضورًا معه، وبذا يكون ذكر اللسان صوتًا هامًا محببًا ومحبوبًا يصحبه حضور قلبي، وقربة متصاعدة وتصفية للنفس والقلب تزداد مع الإكثار القولي والنطقي بالجملة أو الاسم، ونشوة وفرح تغمر الباطن، وبهجة تحاول انتشال النفس من كدورتها التي ما زالت تعلق بها إذ المريد هنا لم تتبدل كل صفاته، ولم تسيطر قوة الذكر فتجرف معها زبد الباطن من أساسه، بيد أنه يحاول مجاهدًا ومستندًا على تجليات الأسماء راجيًا الفوز والتحقق.

وإلى هذا الحد يكون التفاف العبد والقلب إلى الذكر، ويظل مشتغلًا به، ويجدد ابن عطاء الأدمي موقع الذكر من النفس قائلًا:

أرى الذكر أصنافًا من الذكر * وداد وشوق يبعثان على الذكر

فذكر أليف النفس ممتزج بها ... * يحل محل الروح في طرفها يسري [2]

أما القلب فهو بين الله وبين الأسماء (وذاك هو مقامه الأول الذي هو مهربه وفيه آيته) كما بين محمد عبد الجبار النفري [3].

---

(1) طاس كبرى زادة : مفتاح السعادة ج 3 : 104، نقلًا عن الإحياء، وانظر سر العالمين ج 2 : 91، والتعرف 123، عفيف الدين الوفائي : معاهد التحقيق 70 _ 71.
(2) التعرف : 126.
(3) المواقف 109، وراجع الدباغ : مشارق الأنوار 107.

وطالما أن الذكر ما زال ممزوجًا بالنفس وبالحظوظ، ولم يتخلص نهائيًا منها وإن القلب هو في مكان الوسط بين الذكر والمذكور فيجب أن ينتبه الذاكر ويستيقظ خوفًا من نمو العلائق، ولا بد أن يعرف أن الجهاد مستمر بينه وبين أعدائه، ولا شك في أنه يبصر على الطريق بعض الذين وقعوا صرعى لأهوائهم أو ثقلت عليهم شهواتهم فانقطعوا عن الذكر بحجبها.

إن الجد والمجاهدة والإكثار والحضور والبهجة والمعرفة سمات المرحلة وأسلحتها، وإن العوارض وبقاء النفس ببعض حظوظها، وكون القلب ما زال لم يفعم بالبقاء المحرق، أو الشهود الصافي تلك هي آفات المرحلة ومخاطرها، ومن ثم يلزم المداومة على الذكر بآدابه، والزيادة منه حتى يقع الذكر إلى القلب، وتنفتح البصيرة، ويأنس بخلوته، وتتلخص النفس وكذا القلب من الأجزاء الترابية وتخترق الأجزاء الخبيثة تحت نيران نور الذكر، بذا تقوى الروح والروحانية، ويتحول العبد إلى الاستغراق بوجوده في الذكر [1]، عندئذ يرقى عن مرحلته إلى ما فوقها.

مرحلة التدرج الثانية:

ما زلنا نتدرج في السلوك مع المريدين لنصل إلى رتبة ذكر القلب أو الخواص أو ذكر الأنفاس أو اللمحات واللحظات، أو الغيبة، أو الذكر الخفي، وهو يلي في السمو ما سبق من ترديد اللسان وفيها يحاول الذاكر جاهدًا أن يتخلص مما بقي من الآثار والأغيار والحظوظ والهوى، ويرتحل بقلبه يمينًا وشمالًا مفتشًا عما يعينه على قطع ما تبقى فيدرك حينًا جود المذكور ومننه وإحسانه، ويظل متنقلًا بين فوائح المنح وإمداد العناية حتى يفتح عليه بنفحة من القرب، فيدنو من بشائر القدس ونفائح الأنس وعندها تذوب البواقي، وتنصهر الأغيار، وتتلاشى الآثار، ويضمحل السوى، ويحيا بقلبه في جوار المحبوب، ويكون مستجمعًا لذاته بالكلية

(1) نجم الدين كبرى : فواتح الجمال وفواتح الجلال 155 _ 209، الترمذي : المسائل المكنونة 142.

فلا قلب ينأى، ولا نفس تشذ، ولا روح تهدأ عن المناجاة [1] الصامتة المفعمة بالحب والود والصدق والإخلاص.

ورحلته تلك تركز على المجاهدة للظفر بالتخلص من البواقي ومما يورث البعد، والنشاط مركز حول القلب والروح، ففي القلب تكثر أو قات الحضور وتزداد حتى يتلاشى البعد، ووسيلة القلب في هذا هو الذكر بالمعنى وما يثمره من التجلي المحرق، ويقل دور اللسان، بمعنى أن الذكر هنا شغل الداخل يقوم به القلب، ويصعد منه إلى اللسان ليعبر عما في الباطن نوع تعبير، إنه أشق ذكر وأصعبه لمن جربه وقام به لاحتياجه إلى قلب سلم من كل آفة معنوية وحسية، نعم قد يستغرق العبد في الذكر حاضرًا بلا شاغل يشغله أو يحجبه ولكن قلبه من الناحية البدنية لا يسعفه في الاستمرار، لذا قلت، إن تلك الرتبة تحتاج إلى قلب صح معني وبدنًا، وكم جربنا ذكر القلب فحالت صحتنا دون الاستمرار فدعونا بالشفاء لنذوق لذة الحال في نعمة المعنى والمقال.

أما الروح فقد انقشعت الغيوم التي كانت تحول دون سريات شعاعها، من ثم بدت كالشمس ذهب ضبابها وانجلى قرصها، ولمع ضوءها، فأرسلت نورها إلى كل من وما حولها، كذا الروح أزيل عنها وأمامها ما يحجبها فانطلق نورها يضيء مركزها القلبي والبدني ويبصر الطريق إلى مصدرها الإلهي، تقترب وتناجي وتتزود منه وتتراءى أنواره، وإذا كانت الروح كذلك والقلب على ما صورنا فإن الذكر الذي أدنى القلب من القرب وأوصل الروح إلى المصدر هو هوَ الذي أتلف النفس وغيبها عن كونها أمارة أو لوامة وأبقاها مع صفاتها المطمئنة، وبذا تتلاقى القوى الذاتية الثلاثة في الإنسان فيجتمع جوهر الصفاء الروحي مع الطمأنينة القلبية والنفسية بفعل الذكر وتأثيره.

---

(1) راجع الغزالي: الأربعين 60 _ 61، وعفيف الدين الوفائي: معاهد التحقيق 70 _ 71، والحكيم الترمذي: المسائل المكنونة 142 – 143، معرفة الأسرار 50، عبد الرحمن الدباغ: مشارق الأنوار 83.

وينشد ابن عطاء الآدمي عن تأثير الذكر القلبي والروحي في النفس قائلًا:

وذكـر يعـزي الـنفس عنهـا لأنـه * لها متلف من حيث تدري ولا تدري [1]

لقد أتلفها ثم عزاها عناه بما تجده من رضا وطمأنينة ولذة ومتعة دائمة مع الذكر، وهذا يعوضها كثيرًا وكثيرًا عما فقدت من متع حسية زائلة، وشهوات بدنية تعود عليها بالقلق والاضطراب لا بالسكينة والوصال.

وبالتلاقي الذي ألمعنا إليه يتوحد الإنسان ذاتًا ووجهة، أما ذاتًا فكما قلنا من الصفاء والطمأنينة للروح والقلب والنفس، أما جهة فإن تلك الذات المتوحدة في جوانبها الثلاثة تحت قوة الذكر ولطافته واستمراره يظل قلبها ذاكرًا ولسانها معبرًا، وكلماتها الطيبة بالجمل أو الأسماء صاعدة إليه سبحانه، والحق جل جلاله يجازيه بها فضلًا ورحمة، فيمن عليه بالواردات والأنوار القدسية بحيث يملأه من فوقه إلى قدمه أمنًا وأمانًا وإيمانًا ورغبة وشوقًا ومحبة وإتقانًا وعرفانًا، ومنها يمتلئ القلب فيستغرق في الذكر من جديد واستغراق الحضور لا الفناء [2]، لأن الفناء سمة الرتبة الثالثة القادمة، وبالاستغراق يزداد العبد نشاطًا ولذة للذكر، فيجد نفسه ذاكرًا حتى لو عرضت له عوارض ضرورية. إن قلبه قد استغرق واستسلم، واستفاق وأقام فلا نوم يسكته، ولا عرض يسكنه.

المرحلة الثالثة: العروج:

إلى هنا قد ودع المريد ما تبقى من الشواغل وتلذذ بالذكر صافيًا، ثم صعد منه إلى القرب من المذكور قربًا اجتباه له وخلصه من كل ما سواه حتى الشعور بالذكر نفسه، وصعوده هذا هو ما نعنيه بالعروج لأنه وده الدرجات وما يلم بها من عقبات وجاء إلى المنبع الصافي والمورد العذب الذي خلا من كل شوب والذاكرون في رحاب الجناب الأقدس هم الذين انتقلوا من الإرادة إلى المعرفة، ومن

(1) التعرف : 126.
(2) انظر نجم الدين كبرى : فواتح الجمال وفوائح الجلال 160.

السلوك إلى التدارك ومن التدارك إلى التمكين، وقد قطعوا البدايات والوسائط بالفضل والمنة واستقروا في النهايات مع الحقائق، ويقال لهم الصوفية والعارفون والمحققون وأرباب الأذواق والمكاشفون والواصلون وخواص الخواص، وأولو الألباب إلى غير ذلك.

ومع كونهم درجوا ثم باللطف عرجوا لكنهم ما زالوا يذكرون، وذكرهم يكون بالروح، والسر أو سر السر، وباللب الذي هو خلاصة القلب بعد أن كان الذكر في المدرج الثاني بالقلب العام الذي يحيط بمركزه من اللب.

وإنما طفروا تلك الطفرة لتي قذفت بهم منهم إليه سبحانه قربًا ورعاية وعطاء بطريقة هادئة عند البعض أو بثورة عارمة عند آخرين حسب حال الشخص في إجتيازه مراحل المجاهدة إلى فسحات الاجتباء ونسمات اللطائف، فمنهم من قطع الرحلة في هدوء نسبي وحرارة مطاقة، ومنهم من سار على بركان نفسي يغلي ويضطرب.

فالحكيم الترمذي والطوسي والغزالي وطاش كبري زاده والشعراني يصورون الارتحال تصويرًا سلميًا فيرون أن العبد بقلبه ونفسه وإرادته قد اشتغل بذكر الجمل أو الأسماء، وظل يردد حتى شفت النفس وصقل القلب، وتوالت تجليات الأذكار بالأنوار فأزالت ومحت الأغيار، ورقت حجب البشرية فخلص القلب إلى حضرة الإحسان، وارتحل إلى ملك الملوك، ولاحظ في تلك الأحايين القليلة معاني الجلال والجمال، من قدرة، ورحمة، ومنن وتدبير، يتقلب من حال إلى حال، وتفيض عليه أنوار وأسرار بحسب قربه واستعداده.

وأصحاب هذا التصور ممن ذكرنا يعرضون طريقتهم لا بطريقة تجريبية يعبرون فيها عما تم فعلًا لاستحالة التعبير عن التجربة النفسية الحقيقية خاصة في نقطة التحول من قمة المدرج إلى بداية المعرج وما بعدها فهي نقطة تدق عن الوصف، وتخفى عن التصور، وتحس وتدرك ذوقًا لكن تستعصي العبارة عليها، كما تستعصي دقة عما فوقها من منح العروج، وإذا استعصى التعبير عن تلك

النقطة وما تلاها فإن الحديث هنا عما قبلها وما بعدها يكون تقريبيًا ونظريًا أكثر منه وصفًا لتجربة مر بها السالك حتى وصل، ومن أمثال هذا التقريب ما ساقه الحكيم الترمذي بشيء من الروحية والعقلية إذ يرى أن أهل الصفاء والخصوص وهم يذكرون الله يكون ذكرهم في القلب أو اللب وعمله بالفؤاد في الصدر، وعندما يوفق العبد بالمشيئة إلى الذكر الخالص وينبهج الذكر ويهتاج من كل البهجة يثور ضوء البهجة إلى الصدر، ويتراءى الضوء بعيني الفؤاد، فيرتحل بعقله شاخصًا إلى الله، ويصير ذلك الضوء مركبه إلى ربه، والراكب هو عقله، بذا يمتزج حديث الترمذي بالمشيئة والروحية والقلب، ويترك للعقل دورًا في الرحلة، وبنفس الهدوء يرد حديث الطوسي والغزالي وغيرهما لكن بلا محاولة عقلانية [1].

أما نجم الدين الكبرى فيمثل التيار المعبر عن الثورة المحتدمة في النفس أثناء السير، تلك الثورة التي تظل مستعرة حتى يتحقق الوصال عن طريق الذكر، إنه يرى أن للذكر وإن كان بمجرد اللسان سلطانًا عظيمًا، وتتمثل قوة سلطانه وتأثيره في كونه نورًا يقع على السالك من كل جهة، من فوق، من وراء، من قدام (فيتزلزل وينتفض ويجد قوة عظيمة وشدة شديدة)، تدفعه إلى الله عز اسمه فيديم الذكر، ويكثر من خدمته لربه ومواظبته على الحضور معه، ولا شك أن تلك الصورة قد حملت تأثيرات القوة والسلطان وأثرهما في النفس من التزلزل والانتفاض وهي أمور لم تظهر في الهدوء التصوري والتعبيري لسلوك الفريق الأول.

وليت نجم الدين الكبرى وقف بنور الذكر عند كونه مؤثرًا دافعيًا قويًا، وعند أثره المشار إليه في المريد إذًا لهان أمر الثورة، ولكنه في نص آخر يعطي للنور صفات الحياة والنشاط وهو كذلك، ويضيف أن الذكر ضوء ونار صافية سريعة

(1) المسائل المكنونة 142 _ 143، اللمع 84، الأربعين 60 _ 61، مفتاح السعادة نقلًا عن كشف الظنون ج 1 : 475، لواقح الأنوار 10.

الحركة والصعود إلى الفوق، ثم يقول: (الذكر نار ﴿ **لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ** ﴾ [المدَّثر: 28]. فإذا دخل بيتًا يقول: (أنا ولا غيري)، وهو من معاني لا إله إلا الله، فإذا كان في البيت حطب أحرقه فكان نارًا، وإذا كان في البيت ظلمة ... أفناها ونور البيت، وإذا كان في البيت نور لم يكن ضدًا له ... بل يصطحبان جميعًا نور على نور) [1].

والبيت هنا هو بدن الإنسان ووجوده بكل ما فيه من عوائق وحجب وشر وخير، والذكر نار تحرق المخلفات وتفني الشرور والآثام التي وفدت إلى البيت ودخلت بطرق غير مشروعة مهما ترسخت فيه، فللذكر قوة اجتثتها من جذورها بحيث لا يبقى لها أصل ولا فرع، كما يفنى الحظوظ التي هي أجزاء وجودية عارضة وزائدة حصلت من الإسراف أو الهوى، ويقضي على كل جزء نفسي تكون من حرام على حين يستبقي الحقوق والحلال وأنوار الفطرة، لأن نرو الفطرة من نفس المصدر لنور الذكر، فهما من مشكاة واحدة، والحلال والحقوق أمور مشروعة ترجع إلى نور التشريع.

وإذا انتهى العبد سلمًا وهدوءًا أو ثورة ونورًا ونارًا إلى مرحلة العروج وتخلص مما قلناه انقطع نسبه عن السوى واتصل نسبه قربًا من مولاه جل جلاله، ويصحح لنا تلك النظرة من جهة الاستدلال والشرع حديث: **«ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليه ولئن سألني لأعطينه ..»**. وقوله عزل وجل في حديث آخر: **«من تقرب إلي شبرًا تقربت إليه ذراعًا، ومن تقرب إلي ذراعًا تقربت إليه باعًا، ومن جاءني يمشي جئته مهرولًا»**. وبهما يستدل رجال الطريق في هذا الموطن.

(1) فوائح الجمال وفواتح الجلال 161، 127، 128.

إبراز أذواق العروج بالذكر:

حطت راية التسيار سلمًا أو عصاها ثورة عند خطائر القدس وجنباته وحرماته أو فتوحاته وفيوضاته، وعند اللقاء يكون العبد قد خلف وراءه بالمجاهدة الهادئة أو بالثورة ما قلناه من العقبات والعوارض، وعند أول الوصول يتحقق العبد بذوقين: أحدهما سلب ومحو، والآخر ثبوت وعطاء.

أما الذوق الأول فينتقل إليه العبد على طريق الذكر بالتدرج إذ تبدأ عملية المحو أولًا بالنسيان، بحيث تكون أولية الذكر في قمته أي في الدرجة الثالثة نسيان ما سواه أو ما دون، وعلى حد تعبير الكلاباذي: (حقيقة الذكر أن تنسى ما سوى المذكور في الذكر، يقول الله تعالى: ﴿ **وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ** ﴾ [الكهف: 24]، أي إذا نسيت ما دون الله فقد ذكرت الله)، والمفرد في قول النبي > : **«سيروا سبق المفردون، قالوا: ومن المفردون؟ قال: الذاكرون لله كثيرًا والذاكرات»**. والذاكر المفرد عند الكلاباذي أيضًا: (الذي ليس معه غيره)، وكذا جاء قول أبي سعيد وأحمد الدينوري [1].

وعندما يتعمق النسيان بطول زمانه بلا عودة إلى السوى تغيب صور الأغيار عن التذكر والتعلق النفسي ويعمل الذكر الدائم مع الحضور على إبعاد المسافة بين الذاكر وبين ما دون المذكور، ويقربه من المحبوب فيشتغل الذاكر بالمذكور عن قرب، وتسمو تلك الحالة عن كل ما عداها لدى العارف، ثم إن أنور الذات وتوالي وارداته ومواهبه على قلب العبد تسره وتلذذه، ويدرك معها الفارق بين ملذات أبدية نورانية وأخرى حسية فيغيب في شعاعات الأولى عن الثانية غيبة صاحية أو مذهلة، غيبة وجد أو غيبة حضور، ينشد النوري في ذلك.

(1) التعرف 123، أبو سعيد : أسرار التوحيد 331، القشيري : الرسالة 413.

أريد دوام الذكر من فرط حبه * فيا عجبا من فرط الذكر في الوجد

وأعجب منه غيبة الوجد تارة * وغيبة عين الذكر في القرب والبعد (1)

إن الغيبة هنا لا تقتصر على البعد عن الشواغل أو على عمق المسافة التذكرية بين الذاكر والسوى ولكنها تعني في نظرهم غيبة حتى عن الذكر نفسه، فمع أن المريد يديم الذكر ويواصله لكنه غائب عنه باستغراقه في الحضور والقرب مع المذكور، يقول عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الدباغ عن تلك الدرجة من الذكر: إنه ذكر السر (وهو من مقامات الواصلين من خاصة الخاصة ومعناه غيبة الذاكر أو المذكور بالجملة حتى لا يبقى له رسم) (2)، وقد يغيب حقًا السالك عن كونه ذاكرًا لما ينتابه من فرط البهجة والدهشة بأنوار المذكور وقربه، هذا مع كونه ذاكرًا باستمرار، والعبارة التي تمثل الغيبة بهذا المعنى مع الدوام والمحافظة على الذكر هي قولة الدينوري (340 هـ): (نهاية الذكر أن يغيب الذاكر في الذكر عند الذكر) (3)، وقول نجم الدين الكبرى: (هو غيبة الذاكر عن الذكر في المذكور)، ولولا استمراره ومواصلته لما سمي بالذاكر هنا، وما جاز أن يغيب، لأنه إنما غاب قربًا ودهشًا من المذكور بالذكر، فقد تحقق بذكر الله وغاب بمن ذكره في تجلياته الذاتية والأسمائية والصفاتية عن الحس بنفسه وهو يردد الجمل أو الأسماء، ولذا اعتبر نجم الدين كبرى ذكر المستغرق في تلك الحال بأنه: (ذكر الهيمان فيه، والغرق فيه) (4)، واستغراقه في الذكر تجهل الذكر ملازمًا للعبد حتى في أوقات الضرورات فيسيطر الذكر على الرأس وجميع الأعضاء ولا تخمد أنواره ونيرانه بل تظل أبدًا هناك أنوار صاعدة من العبد وأخرى هابطة عليه من الحق.

ثم يرتقي الذاكر من الدرجة الثالثة الراقية متخليًا عن النسيان والغيبة داخلًا في الفناء، وإنما يترقي مع الذكر في درجته السامية تلك من النسيان والغيبة

---

(1) التعرف 125.
(2) مشارق الأنوار 83.
(3) القشيري : الرسالة 413.
(4) فوائح الجمال وفواتح الجلال 160.

ليذوق طعم الفناء بما أثمره الذكر من قرب، وبما ناله من عون الله والطاقة ومنحه ذلك لأن الذكر عن حضور يدني العبد من ربه، ولكن القرب ليس درجة واحدة والعبد لا يطيق الدفقة الكبرى من الأسرار والأنوار بل يؤخذ بلطف وهو قريب، فكلما أعطى قدرًا من السر واقترب به من ربه تخلى بمقدار ذلك عن بعض العوارض المناسبة لمقدار العطاء وكلما زادت المنح زاد المحو عن الغير والثبوت مع الحق، فيحدث التدرج في درجات التخلي من النسيان إلى الغيبة حتى الفناء وكلما قطع درجة من درجات المحو تقدم خطوة نحو العروج، وهكذا يتم التلازم بين صفاء الذكر المثمر للقرب وبين حالات التخلي، وكما يتلازم القرب في تقدمه مع المحو في درجاته يحدث في الوقت ذاته تقدم مناسب ومطرد في العروج القربي والكشفي.

لقد التقى السري السقطي بزنجي صحبه في البرية فرآه يتغير كلما ذكر الله فقال له السري: يا هذا أرى عجبًا، إنك كلما ذكرت الله حالت لبستك وتغيرت صفتك ثم أنشد يقول:

ذكرنا وما كنا لننسى فنذكر * ولكن نسيم القرب يبدو فيبهر

فأفنى به عنه وأبقى به له * إذ الحق عنه مخبر ومعبر [1]

لقد بان عن أن ذكره لم يكن من الدرجة الأولى أو الثانية مبني على الغفلة أو بديل للنسيان، وإنما هو ذكر مخصوص بالسر، وتهب عليه نسائم القرب فتلطفه وترققه وتشفه، وتفنى العبد عن السوى وتبقيه في رحاب القرب الإلهي باستمرار ويؤكد الغزالي والنفري [2]، على أن الذكر الصافي مع نفحات الأنس بالله هو الذي يحقق الفناء عن السوى بل وعن الذكر نفسه، ثم هو يستبقي الذاكر مع المذكور والمحبوب، إنه فناء ومحو عن أشياء دنيا، وثبوت وبقاء وحضور وقرب مع

(1) الكلاباذي : التعرف 126.
(2) الغزالي : سر العالمين ج 2 : 91، ومنهاج العارفين ضمن مجموع 84، النفري : المواقف 110.

حقائق أسمى وذات عليا وحق أرقى.

كان هذا هو الذوق الأول للذكر الحقيقي والصافي، نراه يتعلق بسلب العبد عن الأغيار والأعراض ويمر بمراتب النسيان ثم الغيبة، ثم البقاء، وعند البقاء يعرج العبد بحقائق الكشف والشهود وهو الذوق الذاتي المتحقق للعبد بطريق الذكر وإنه لغاية العارفين، ومقصود المتحققين، ومنتهى مطلب الواصلين، ذكروه ليعرفوه، وترقوا في ذكره ليفردوه، واكتمل ذكرهم بأسرارهم ليشهدوه، غيبهم ذكرهم عنهم بوجود المذكور، ثم أخذهم عنهم وعن ذكرهم بشهود المحبوب، خمدت الخليقة وبرزت الحقيقة، فقطعت كل حبل بين الذاكر والخليقة، وأثبتته في عوالم الأسرار، وتبدت له سبحات الأنوار، لم تغرهم الكشوف الربانية عن حدود البشرية، أي أن أنوار الشهود الذاتي أو الصفائي لم تفتنهم عن المخلوقية بحيث يدعون تجاوزها إلى أطوار بعدها، أو حقائق ذاتية فوقها، ولكن ما بالذات عندهم يبقى أبدًا للذات، والذات واحدة، وما سواها من ذوات وهم وخيال وفناء ووجود مؤقت، فكيف للموقوت أن يتوهم شيئًا من حقائق الذات الأبدية، إن المعرفة الحقة تمكين للعبد في ذاته وصفاته البشرية وترقية له من جهته الروحية دون اختراق الحدود وتعدي الفواصل، وكلما عرف حكمًا، أو تيقن حقيقة أو بدا له سر ازداد دراية ورقيًا وسموًا، وفي الوقت نفسه تترسخ عبوديته، وتتجلى أمام بصيرته حدود وعجز مخلوقيته، وتكشف له الحقائق والأسرار عن أزلية وأبدية الربوبية، من ثم تعرف زيف الجهل وأنه قد يهدم أسوار الحدود، أو يتجرأ على القيود، أما المعرفة الحقة والعلم الراسخ فعند الحواجز يقف، وعن حقيقة الذات يكف، ومنتهى درايته أن يصف، ولآثار الذات يفحص ويتعرف، ذاك عبد ذاكر كوشف بالقدس فكشف له القدس عظمة الحق فخشع للعظمة وللعزة، وحذرتهم العزة من الاقتراب، ثم نادت عليهم العظمة والعزة بقول حكيم فصيح لا تخافوا ﴿ **فَإِنِّي قَرِيبٌ** ﴾ [البقرة: 186]، فاستبشروا بالقرب، وأدركوا من العزة ومن الرحمة، ومن العظمة، ومن الرأفة، ومن القهر ومن اللطف، ومن الجلال ومن الجمال أنه بعيد لا ينال

ذاتًا وقريب يكون مع الثلاثة في النجوى ومع أقل وأكثر، ومع التوابين والصابرين والمتقين فانبهروا عجبًا بالعظمة الرحيمة، والقدرة اللطيفة، والجوار الحليم، والخالق الحكيم، وأدركوا أنه الذات المحبوبة والإله الأحد الذي يقرب ويمنح ويعطي ويبسط ويقدر ويعذب وينتقم فكملت معرفتهم من خلال شهودهم دون تجاوز ولا تجرؤ.

إنها معرفة شهودية لأنوار الذات وتجلياتها وآثارها، فهي تتغذى على الأسرار، ويكشف لها من الأنوار في الوقت الذي يشاهد فيه الذاكر الملائكة ويخدمه مؤمن الجن، ويسمع تسبيح الجمادات والكائنات ويكاشف بأسرار ملكوت السموات والأرض، ويعبر ابن عطاء الآدمي عن تلك المرحلة قائلًا:

يراه لحاظ العين بالقلب رؤية * فيجفوا عليه أن يشاهد بالذكر

ويتفق معه كل من الغزالي والنفري وأبي الوفاء والكلاباذي ناقلًا عن الجنيد [1]، إذ ينبه آخرهم وهو الجنيد بأن من قال الله من غير مشاهدة فهو مفتر، أو شاهد زور عند الكلاباذي، وطالما واظب الذاكر على الذكر مع الحضور ينكشف له من أسرار الربوبية، وبه كمال الذكر عند الغزالي والسري السقطي وأبي الوفا الشاذلي وغيرهم.

(1) انظر : التعرف 125، 126. المواقف 95، طبقات الشعراني ج 1 : 125، وسر العالمين ج 2 : 92 _ 93، ومشارق الأنوار.

الفصل الرابع
تتمات الأذكار
بالصلاة على المختار

تمهيد:

المتابع لموضوع دراستنا يلحظ وحدة المسائل بين هذا الفصل والذي قبله ويرى أن بداية الفصل الثالث وعدت بتتابعها معًا في فصل واحد لا سيما وأننا تناولنا في الفصل السابق مباشرة أفضل الأذكار، ثم الذكر بالجمل والاسم المفرد، وأخذت الأذكار بالتلاوة رقم (أولًا) واخذ الذكر بالجملة والاسم المفرد عنوانًا هو (ثانيًا «فاذكروني أذكركم») وحسب ما وعدنا فإن الصلاة على النبي > ستأخذ (ثالثًا) والدعاء أخيرًا يعنون له بـ (رابعًا) وهذا التوالي حسب الترتيب الذي اختاره الغزالي وآثرناه هنا ثم إن التلاوة والذكر الشامل للجمل والاسم والذي يعم التسبيح والتهليل والتكبير والأسماء الحسنى، وأيضًا فإن الصلاة على رسول الله >، وكذا الدعاء بالحال أو بالأوراد المقررة كلها تكون بعد العلم والعبادات الفرضية درجات الالتزام الصوفي.

وإنما فصلنا البند (ثالثًا ورابعًا) بفصلين مستقلين حتى لا يطول الفصل الذي يتناول الجميع، وبناء عليه فإن السابق حمل عبء الحديث عن التلاوة والذكر وهذا يتحدث عن الصلاة على النبي > والفصل الخامس يتناول الدعاء والتفكر.

وتدخل الصلاة على الرسول > بين درجات الالتزام لأمور سوف نفصلها وإن كنا نشير في صورة تمهيدية إلى أن النبي صلوات الله وسلامه عليه في نبوته وعبادته وصلته بربه وقربه منه، وزهده، وصفاء نفسه، وجميل صفاته وحسن أدبه رسم الصورة المثلى، والأسوة العليا لكل صوفي، حتى وأنهم يعدونه نبيًا وأستاذًا وشيخًا ومعلمًا ومربيًا في الظاهر والباطن للسالكين، كما أنه منتهى سلسلة صوفية، ويتفرد التصوف الإسلامي عما سواه من تلك الزاوية لما نقل إلينا عن النبي > نقلًا صحيحًا، سواء فيما يتعلق بأقواله أو باحواله

قبل وبعد البعثة، حتى حالاته الخاصة فقد عرفت معرفة دقيقة عن طريق زوجاته والمقربين منه من أمثال أنس بن مالك وأبي هريرة وحذيفة وغيرهم، وكان حب الصحابة للنبي > واقتداؤهم به، ونموذج أهل الصفة كل ذلك كان محل نظر رجال الطريق وعنايتهم ومثار اهتمامهم في جميع مراحل سلوكهم وأطوار تربيتهم، وفي إحكام أصولهم، وأسانيد معارفهم وأذواقهم.

يقول الهجويري: (والرسول > كان قدوة وإمامًا لأهل الحقائق، وقدوة للمحبين) [1].

ولقد استوعبت أفعاله وأقواله وأحواله ومكاشفاته جميع السائرين جملة وتفصيلًا وعلمًا ومعرفة، وإيمانًا وعبادة، ووصلًا وقربة، فهو بحر زاخر فاض على كل ما سواه بالقطرات، وهو شمس وضوء ونور بين الكون ووراءه شع على كل من وما سواه في عالم الشهود والغيوب، وما الحب والصلاة عليه إلا رد جزء من الجميل له في الوقت الذي ينتفع المريد بهما في ذاته.

المفهوم العام للصلاة على النبي:

لا نجد المعنى على إطلاقه إلا في اللغة فهي التي تعطينا أصل الدلالة، والمعنى الجذري الشامل قبل أن تنقل اصطلاحيًا إلى معان محددة مرادة بعينها دون غيرها من الشمول والعموم الذي هو مرادف لأصل الوضع.

والمعاني الكثيرة والمتنوعة تصاحب الكلمة في اشتقاقاتها الجذرية، إذ تنتقل أي كلمة في الإطار اللغوي داخل مجموعة معنوية معينة ثم تخرج منها إلى غيرها وأحيانًا تظل متنقلة حتى تصل إلى معنى مناقض لأحد المرادات الجذرية، وبمقدار كثرة التنقلات اللغوية يكون شمول الكلمة وثراؤها، وأخيرًا وفي دور التأسيس العلمي تقع الأنظار على كلمات كثيرة منها الحسي والمعنوي فتنزع من أصل الوضع لتعبر عن معنى خاص يتفق عليه أرباب فن معين، وتصير بهذا الإطلاق لفظة اصطلاحية، وأحيانًا يقترب المعنى الفني من الأصل الوضعي أو يبتعد عنه قليلًا

(1) كشف المحجوب ج 1 : 259.

أو كثيرًا حسب المراد الجديد.

والكلمة التي معنا الآن (صلى) تعمل في إطار حسي لدى الفرس عندما يتلو السابق، أو عندما يلزم الحمار أتنه ويقحمها الطريق، (والصلا) وسط الظهر من الناس ومن كل ذي أربع وغير ذلك من الأماكن الحيوانية، (وصلى) العصا واليد على النار سخنها ولينها ودفاها،
(والمصلى) موضع الصلاة، والجبانة، (والصلاة) كنيسة اليهود وأصلها بالعبرانية صلوتا.

ثم تسلك الكلمة طريقًا معنويًا آخر فيقال صلى صلاة: دعا، وهنا تتسع الكلمة من جهة الاستعمال اللغوي المعنوي فتعني: الدعاء، والدين، والرحمة، والاستغفار، وحسن الثناء، والتبريك والتمجيد [1].

وكثير من الكلمات تسمح دلالتها للخدمة في المجال الاصطلاحي، وقد تعمل في علوم متعددة، ويكون لها مفهوم محدد يخصها إزاء كل فن، وإذا طبقنا على كلمة (الصلاة) وجدناها تطلق على المبنى الثاني في الإسلام وتعني (عبادة ذات أقوال وأفعال وهيئة مخصوصة مبتدئة بالتكبير مختتمة بالتسليم)، وتلك شعيرة تعتبر عماد الدين، ثم تطلق الكلمة في ساحة عبادة أخرى على الصلاة المنوطة برسول الله >، وفي تلك الحالة الدلالية تأخذ من التحديدات المعنوية ما هو مناسب لحال المصلي على الرسول صلوات الله عليه، بحيث تكون منزلة القائل محددة للمراد من الكلمة مع كونها متجهة إلى شخص واحد، إذ لا يمكننا التسوية بين المصلين في قولته تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا** ﴾ [الأحزاب: 56] ، فهناك الذات العليا بكمالها المطلق، وهناك الملائكة برتبتهم النورانية التي تسمو على عوام المؤمنين المخاطبين في الآية، وأخيرًا يوجد صنف المؤمنين من البشر، ولا شك أن المصلي الأسمى جل جلاله يأخذ من المعنى لصلاته بما يليق بكماله، كما يأخذ كل من الملائكة والمؤمنين معنى لصلاتهم على النبي > يناسب حدهم

(1) الفيروز أبادي : القاموس المحيط : 1681، وأقرب الموارد : ج 1 : 659 – 660، الأصفهاني : المفردات : 491.

المخلوقي وطبيعتهم الذاتية، وإذا أضفنا إلى ذلك أن جلال الحق سبحانه وصفاء الملائكة المقربين يصلون على المؤمنين كذلك في قوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ** ﴾ [الأحزاب: 43]، أدركنا ضرورة أن تأخذ الصلاة معنى إزاء كل مصل وحسب كل حالة من الحالتين للمصلى عليه والغايات المنشودة من وراء الصلاتين الخاصتين بالنبي > وبالمؤمنين.

ونظرًا لاتساع الفروق بين منازل المصلين، وكذا تنوع الدواعي من الصلاة حسب حال المصلى عليهم، فإن نظرات اللغويين والعلماء قد تشعبت بالنسبة للآيتين إن في أسلوبهما أو المراد بصلاة كل ذات فيهما، لذا سنفرد للآيتين حديثًا مستقلًا.

الله يصلي على النبي ثم يأمر بالصلاة عليه:

في الآيتين السابقتين أخبرنا الله أنه يصلي هو وملائكته علينا ليهدينا سواء السبيل، ويصلي هو وملائكته على النبي >، ومن رحمته جل جلاله أن الآية التي أخبرت عن الصلاة علينا سبقت في التلاوة الصلاة على النبي >، مع مراعاة السمو في الدرجة بين كل منهما، وأن هذا التسامي في درجة الصلاة على رسول الله > لا يتأثر بالتأخير في التلاوة، ثم أمرنا الحق جل جلاله أن نصلي ونسلم علي النبي > وذلك كله في أسلوب قرآني معجز وكثير الدلالات والوجوه، وسوف نتتبع طريقة القرآن في اختيار الألفاظ ومعانيها المحتملة كما وردت على لسان العلماء خاصة ما يتصل بالصلاة على النبي > لأنه مرادنا في هذا الفصل الذي تحت أيدينا.

لقد ابتدأت الآية بالتأكيد، ثم تلاه لفظ الجلالة دون بقية أسمائه جل جلاله ودون استعمال كلمة الرب، وعلل أبو عبد الله الرصاع في كتابه (تحفة الأخيار في فضل الصلاة على النبي المختار) هذا بقوله: إن اسم الجلالة هو الاسم الجامع لجميع الأسماء والصفات، وبذكره تتحقق جميع الأسماء وتدخل في معانيه، فإذا

صلى الله على نبيه ذاكرًا لفظ الجلالة فإنه يقتضي أن تكون الصلاة قد وقعت بكل اسم من أسمائه سبحانه فكأنه قال: الرب يصلي على نبيه، الرحمن يصلي، الملك الديان يصلي، الكريم يصلي، العظيم يصلي، إلى آخر أسمائه (وذلك أبلغ في إظهار كمال المبرة والتعظيم لمقام النبي الكريم)، وهذا بخلاف ما لو ذكر اسمًا من أسمائه غير للفظ الجلالة لجاز أن يتوهم أن الصلاة على النبي صلوات الله عليه (مقصورة من جهة ذلك الاسم ولم يشعر بغيره).

وهكذا جاءت لفظة الجلالة بفردانيتها وإحاطتها لغيرها في الصلاة على النبي > تقديرًا ورحمة وتشريفًا لنبيه، كما جاءت لفظة الملائكة بالجمع والاستغراق لتشمل جميع الملائكة المقربين وحملة العرش وخزنة الجنة والنار، وجميع الموكلين بمهام المخلوقات والعباد في السموات والأرض، وكذا الملائكة العابدون المسبحون المتفرغون، الكل يصلي على النبي صلوات الله وسلامه عليه.

وترد لفظة يصلون فيلحظ العلماء فيها ملحظين:

الأول: أن بعضهم استحب أن يكون في الآية حذف تقديره (يصلي) ويذكر مع لفظ الجلالة فيقال: (إن الله يصلي والملائكة يصلون)، وذلك حتى لا تجتمع ذات الله مع أحد من حلقه في ضمير واحد هو واو الجماعة في (يصلون)، تنزيهًا للذات العلية من ناحية وفصلاً بين درجة الصلاة من الله والصلاة عند الملائكة من ناحية أخرى.

والملحظ الثاني: هو التعبير المضارع الدال على الاستمرار، وتفضل الله الباقي الدائم الأبدي وملائكته بالصلاة المستمرة على النبي صلوات الله وسلامه عليه، وهذا فيه من الإكثار ما لا يخفى ولا يحد أو يعد بعدد لانتهاء الأعداد بانتهاء العاد، والله هو الأزلي الأبدي السرمدي وأفعاله وأقواله لا تعد لذلك ولا تحصى، ولو قيل لنا إن الله صلى علينا مرة واحدة لبلغ سرورنا حد الوصف فما بالنا بمن يصلي عليه الأول والآخر وملائكته باستمرار ودوام متصلين.

ويختار الله في الآية لفظة النبي دون الرسول أو محمد أو غيرهما من الأسماء والصفات لأن أهم الصفات والأسماء للنبي > ترجع إلى الإنباء، وفي الإنباء إخبار من الله لنبيه بغيبه ومكنون أسراره وعلومه اللدنية، والمواهب الربانية، وكذا علوم الشريعة، وإبراز أخلاقه وتأديبه والثناء على علمه وخلقه، وهذا كله ينضوي تحت علوم الإنباء، والنبي والنبوة أعم من الرسول والرسالة فكما صلى عليه ربه بأعم أسمائه وهو لفظ الجلالة اختار له صلوات الله وسلامه عليه لفظة عامة حتى يكون الله مصليًا بجميع أسمائه على حبيبه من جميع وجوه أسمائه وصفاته، لأن من صلى على النبي فقد صلى على الرسول، وعلى محمد وعلى أحمد وعلى طه وعلى الرءوف الرحيم إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته، بخلاف ما لو صلى عليه باسم خاص لجاز أن نتوهم أن الصلاة عليه لخصوص في هذا الاسم وحده، ونقل الحافظ السخاوي عن الإمام الفكهاني أنه ليس في القرآن ولا غيره فيما علم صلاة من الله على غير نبينا > فهي خصوصية اختصه الله بها دون سائر الأنبياء.

وبعد الإخبار عن صلاة الله على نبيه وكذا صلاة الملائكة أمر في نفس المكان الأمة أن تصلي على نبيها مبينًا من خلال السياق أنه ما دام الحق جل جلاله بعظمته وكبريائه يصلي على عبده ونبيه تفضلًا وتكرمًا وهو الحق المستغني فمن باب ألزم أن تصلي أمة النبي على رسولها تشريفًا وتكريمًا ومحبة وإتباعا لله وملائكته وردًا للجميل ووصلة وقربة، ولم تؤمر أمة نبي بالصلاة على نبيها لخصوصية هذا النبي العظيم [1].

ومن هذه الآية يتبين لنا مشروعية تلك العبادة وسندها من الكاتب ثم يرد مصدرها بعد ذلك من السنة، هذا من ناحية، ومن جهة أخرى فإنه قد اجتمع عندنا ثلاثة أنواع من الصلاة على النبي > هي: صلاة الله على نبيه،

(1) راجع : يوسف بن إسماعيل النبهاني : سعادة الدارين في الصلاة على سيد الكونين : 43 – 47.

وصلاة ملائكته عليه، وصلاة الأمة، ولكن دلالتها ومعناها تتحدد بحسب درجة المصلي ومنزلته.

أما صلاة الله على نبيه فتحمل دلالات الترحم والرحمة المجردة أو المصحوبة بالتعظيم اللائق بمقام نبيه، وإذا رحمه عطف عليه فغفر له وأفاض عليه أنواع الكرامات ولطائف النعم، وفي كل ذلك إظهار لفضل النبي > وثناء عليه وبيان شرفه، وعلو شأنه وتكريمه أما ملائكته وبين جميع خلقه، أما صلاة الله على المؤمنين فقد يراد منها مطلق الرحمة أو التزكية لهم.

وتقترب صلاة الملائكة والأمة في المفهوم لجامع المخلوقية في كل من النوعين فتعني عند الملائكة الدعاء والاستغفار والرفعة والتبريك، ويزاد على ذلك بالنسبة لصلاة الأمة التعظيم والمتابعة والمحبة بجانب ما ذكر من الدعاء والاستغفار والتبرك، وبذا تكون الصلاة لفظة مشتركة تطلق على معان متعددة تليق بمنزلة القائل ودرجة وجوده، وتضفي على المصلى عليه من الرتب والشرف والتكريم ما يليق به [1].

ومما هو جدير بالذكر هنا أن صيغة الصلاة من الله على النبي > متوجهة إليه منه مباشرة وكذا الملائكة، وذلك لكمال علم الله بحقيقة نبيه، وكذا شرم الملائكة وسموهم فهم أقدر على العلم بمنزلة رسول الله >، أما المخلوقون من الأمة فقد علمهم النبي > عندما سألوه كيف يصلون عليه فقال لهم قولوا: اللهم صل على محمد ... إلى آخره وبذا دعوا الله أن يصلي هو على نبيه، ولم يقل المؤمن أنا أصلي على نبيي أو صليت عليه، وفي تعليل ذلك نقل الحافظ السخاوي عن شرح مقدمة أبي الليث للإمام مصطفى التركماني من الحنفية أن الحكمة في أن الله أمرنا أن نحيل الصلاة على

(1) انظر : القرطبي : التفسير 5314، وابن عطية : المحرر الوجيز ج 12 : 112، أبو السعود : إرشاد العقل السليم ج 3 : 431، ابن العربي : أحكام القرآن ج 3 : 1582، خليل أحمد السهارنفوري : بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داود ج 7 : 389، محمد بن عليان : دليل الفالحين ج 4 : 205، 196، 197. ج 1 : 21. فتح الباري ج 8 : 533، عمد القاري ج 19 : 126.

النبي إليه وحده فنسأله أن يصلي هو عليه لأن النبي > طاهر ونحن فينا من العيوب والنقائص ما تجعلنا غير جديرين بأن نصلي عليه من تلقاء أنفسنا، فنطلب منه سبحانه أن يصلي عليه ليكون الرب المنزه الكامل مصليًا على نبيه الطاهر، وعلى ذلك فمرتبة العبد تقصر عن تلك الصلاة والله أحق بها لإحاطة علمه بحال نبيه، وفي هذه الإحالة من العبيد على الله زيادة تشريف وتقدير للنبي > وإعلام للجميع أنهم أدنى من فهم مرتبته نبوة وعلمًا وعملًا وحالًا وخلقًا، وما العبيد إلا سائلين لله لا مصلين على الحقيقة، فهم يسألون للنبي الرحمة والبركة والله هو الذي يمنح ويعطي، ويرحم ويغفر ويهب ويرفع ويبارك.

وأخيرًا فإن الآية السابقة ﴿ **إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا**﴾ [الأحزاب: 56]، قد خلت من السلام عقب صلاة الله والملائكة في حين جاء بعد صلاة الأمة عليه، فهل يعني هذا الاكتفاء بالصلاة فيما يتصل بالله والملائكة دون السلام أو ماذا؟

ويجاب أولًا: بأنه مطلوب لكنه مر سلفًا، فلا داعي لإعادته هنا مع الصلاة الخاصة بالمولى عز وجل وملائكته، ويقصد بالسلام من الله الأمان لنبيه، وكونه تحية للنبي > باسم من أسمائه سبحانه، كما أنه خالص بإكرام وتمام إحسان [1].

وقال ابن حجر: إن أريد (بالسلام التحية والانقياد)، فلا يضاف إلى الله والملائكة (دفعًا للإيهام) [2]، وذلك لأن كلا من التحية والانقياد لا يصحان ولا يليقان من الله وملائكته، لذا لا يضاف السلام إليهم على هذا الاعتبار، ومن المعاني المقصودة من سلام الخلق على نبيهم الدعاء له > على معنى لا خلوت من الخيرات والبركات وسلمت من المكاره، وسلمك الله من المذام والنقائص، وكلها تليق بالأمة ويتنزه الله عنها.

---

(1) محمد بن خليفة النبهاني : التحفة النبهانية : 21. ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية 6.
(2) فتح الباري ج 8 : 533.

ولما تأكدت الصلاة على النبي من الله وملائكته بأن، وبورود لفظ الجلالة وبمزية السبق والتقدم في الترتيل أراد الله أن يقول صيغة السلام فأكدها بالمفعول المطلق، وهو (تسليمًا) تقوية لمطلوبه وخوفًا من توهم قلة الاهتمام به لتأخره [1].

السنة تستحث الأمة للصلاة على النبي:

إن صلاة الله وملائكته على نبيه > جعلت النبي صلوات الله وسلامه عليه مع تواضعه يستحث الأمة على الصلاة عليه أينما كانوا وعلى أي حال وجدوا: **«حيثما كنتم فصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني»**. والكريم والوفي هو الذي يكثر الصلاة على نبيه ذكر على سمعه أو لا، أما البخيل والشحيح والشقي فهو الذي لا يصلي حتى عند ذكر النبي > : **«إن أبخل الناس من ذكرت عنده ولم يصل عليَّ»**. وهو بخيل كل البخل كما ورد في غير الحديث السابق، و: **«كفى به شحًا أن أذكر عند رجل فلا يصلي عليَّ»**. ومن لم يصل على النبي عند ذكره فقد (رغم أنفه)، وقد شقي ولا تقبل الصلاة إلا إذا كانت حسنة فـ: **«إذا صليتم عليَّ فأحسنوا الصلاة فإنكم لا تدرون لعل ذلك يعرض عليّ»**، و: **«إنكم تعرضون عليّ بأسمائكم وسيماكم فأحسنوا الصلاة عليَّ»**.

وإذا وجبت في أي مكان وعلى أي حال فتفضل في مواطن منها أن يصدر بها الدعاء ويختم، وفي ذلك ضرب النبي > مثلًا فقال: **«لا تجعلوني كقدح الراكب»**، المملوء بالماء والموضوع لديه في المعاليق إن احتاج إليه طلبه وإلا أهراقه، **«ولكن اجعلوني في أول الدعاء وآخره»**. وسمع النبي > رجلًا يدعو ولم يصل عليه فقال له: **«لقد استعجلت ... دعوت ولم تصل عليَّ»**، وصلاتنا على نبينا زينة مجالسنا، وطهر حديثنا، وعبيق كلامنا، وكل مجلس يخلو منها فهو جفاء وهو حسر حتى ولو كان مجلس ذكر، فـ: **«ما جلس قوم يذكرون الله عز وجل لم يصلوا على نبيهم إلا كان ذلك المجلس ترة، ولا قعد قوم**

---

(1) سعادة الدارين : 49.

لم يذكروا الله إلا كانت عليهم ترة»، والترة: الحسرة، كما تستحب الصلاة صباحًا ومساء، فمن: **«صلى عليَّ حين يصب عشرًا وحين يمسي عشرًا أدركته شفاعتي يوم القيامة»**، وأفضل الأيام للصلاة ليلة الخميس ويوم الجمعة فهي الليلة الغراء واليوم الأزهر، ومن أكثر فيهما عرضت الصلاة على النبي >، وورد في فضل الصلاة على النبي > فيهما أحاديث كثيرة منها: **«أكثروا من الصلاة عليَّ في يوم الجمعة فإنه يوم مشهود تشهده الملائكة وإن أحدًا لن يصلي إلا عرضت عليَّ صلاته حتى يفرغ منها»**، **«وإذا كان يوم الخميس بعث الله ملائكة معهم صحف من فضة وأقلام من ذهب يكتبون يوم الخميس وليلة الجمعة أكثر الناس عليَّ صلاة»**، إلى غير ذلك من الأحاديث المبينة لفضل الصلاة عامة وفي مواطن خاصة وأزمان معينة حال حياته > وبعد انتقاله عند قبره فإنه: **«من صلى عليَّ عند قبري سمعته، ومن صلى عليَّ نائبًا أبلغته»**، و **«من صلى عليَّ عند قبري سمعته، ومن صلى من بعيد علمته»**.

وقليل من الأحاديث التي جاءت تحث على الصلاة على النبي > مجردة من الثمار والآثار، أما الكثرة الكثيرة منها فقد زينت بنتائجها التي تعود على العبد، فهي بداية تغفر الذنوب: **«أكثروا الصلاة عليَّ فإن صلاتكم عليّ مغفرة لذنوبكم واطلبوا لي الدرجة والوسيلة فإن وسيلتي عند ربكم شفاعة لكم»**، ومن صلى يوم الجمعة: **«ثمانين مرة غفرت له ذنوب ثمانين عامًا»**، وأتى النبي > آت من ربه فأخبره أن: **«من صلى عليك من أمتك كتب الله له بها عشر حسنات ومحا عنه عشر سيئات، ورفع له بها عشر درجات ورد عليه مثلها»**، ومن صلى عليه غفر له، وزيد في حسناته، وخففت سيئاته، ورفعت درجاته، ومن استمر على ذلك حتى ثقل ميزانه زكت نفسه بالصلاة على النبي >، وليس هذا استنتاجًا، بل هو صريح قوله > : **«صلوا عليّ فإن صلاتكم تزكية لكم»**، وأبلغ من ذلك وأعظم أن الله وملائكته يصلون على من يصلي

على النبي > أضعاف ما يصلى من جهة العدد والمنزلة، فالله سبحانه حين يصلي على العبد عشرًا مجازاة عن صلاة واحدة فإن صلاة الله لا يعدلها أي صلاة حتى لو تساوت في العدد، فما بالنا والحق سبحانه يضاعف الرد إلى عشر، وكذلك الملائكة المقربون، والمصلى عليه كذلك يسمع أو يبلغ من الله صلاة المصلين وسلام المسلمين فيكون بها شهيدًا وشفيعًا يوم القيامة بالإضافة إلى رده السلام على المسلمين، وإذا علمنا أنه في كل لحظة تلقى عليه عشرات التسليمات فإن روحه لا تفارقه لترد، وإن الله حرم على الأرض أجسام الأنبياء، وتكفل الله برد روحه إليه ليرد على المسلمين، وهذا يعني دوام الروح وملازمتها للجسد لتتوالى الردود المتوالية على كل من يلقي عليه السلام، وإذا شغل بالكثرة ردت الملائكة مكرمة للمصلي.

والصلاة على النبي > يعرج بها ملك (حتى يجيء وجاه الرحمن فيقول الله عز وجل: اذهبوا إلى قبر عبدي تستغفر لقائلها وتقر بها عينه)، ثم إنها (نور على الصراط) لصاحبها، وكل صلاة يكتب الله بها لصاحبها: **«قيراطًا والقيراط مثل أحد»** [1].

وتحدث الصحابة رضوان الله عليهم عن فضلها، فبين أبو بكر أنها أمحق للخطايا من الماء للنار، وأن من صلى على النبي > يوم الجمعة مائة مرة جاء يوم القيامة ومعه نور لو قسم بين الخلق لوسعهم كما قال علي }، وهي عند أبو هريرة الطريق إلى الجنة، ولا تقبل صلاة لمن لم يصل على رسول الله > فيها عند ابن مسعود، وتدرك الرجل وولد ولده حسبما حدثنا حذيفة، لذا لزم أن نزين مجالسنا بها على حد ما أمرتنا به أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها [2].

ويتضح من الأحاديث التي ورد معها فضل ونفع الصلاة على النبي > أن الثمار والفوائد كلها متوجهة إلى المصلي وهم أفراد الأمة القائمة

(1) علاء الدين علي المتقي : كنز العمال ج 1 : 488 – 510.
(2) النبهاني : سعادة الدارين : 87 وما بعدها.

بالتوجيه والمكثرة من الصلاة عليه، فالمستفيد منها بالقدر الكافي هو العبد الذي صلى أكثر وداوم، ولم نجد حديثًا واحدًا منها ينسب حصول فائدة ما للمصلى عليه وهو النبي >، وإن كان محمد بن علان في كتابه (دليل الفاتحين في شرح رياض الصالحين) يرى أن الصلاة عليه تعود على النبي > على ما هو عليه من الكمال [1]، ولم يتحمس لهذه الزيادة كثير من العلماء أو الصوفية لعدم ورود سند لذلك.

نظرة إلى دواعي الصلاة على النبي:

قد سبقت الإشارة إلى أن تلك الصلاة خاصة بنبينا فضلًا وبأمته طاعة، وتبعت تلك الخاصية فضل النبي > على سائر الأنبياء في ذاته ورسالته ومعجزاته ودلائل نبوته، ووصوله في القرب إلى أعلى المقامات وأرفع الدرجات مما لا يدانيه فيها جبريل أو أي ملك مقرب أو إنسي مصطفى فضلًا عن غيره، ولقد تحدثت كتب السيرة والحديث وأفاضت في هذا المجال، كما أنه دعا وجاهد لنشر العقيدة الصحيحة والشريعة التامة بالحكمة والموعظة الحسنة والجهاد المبين، وقدم للبشرية صورة أخلاقية صلحت أن تكون أسوة للمتخلقين، وباختصار كان فضله التام الذي فاق كل فضل للملائكة والأنبياء سببًا في تلك الخصيصة التي تميز بها وانفرد فيها عما سواه من الرسول، فهو النبي وإن آدم لمنجدل في طينته، والمتنقل من الأصلاب الطاهرات إلى الأرحام الزكيات من آدم إلى ولد إسماعيل، ومن إسماعيل حتى برز للوجود نقيًا طاهرًا مكرمًا يعرفه النبيون ويبلغون أقوامهم به، وهو الذي شق صدره مرارًا تكريمًا وتطهيرًا حسيًا مع الحفظ والعصمة معنويًا وانفطر نفسًا وانعقد قلبه على التوحيد، وزهد في الدنيا قبل أن يعرف بالدراية نور الوحي فحبب إليه الخلاء للتزهد والتعبد، وجاءه الوحي بكتاب مقروء في السطور محفوظ في الصدور، محوط بعناية الله أن يبدل أو يغير أو يحرف، معجز لفظًا ومعنى، وجاهد به قومه دعوة وفي سبيله وإعلاء لشأنه جاهد نصرة حتى أقام

(1) دليل الفاتحين ج 4 : 197.

الله به الملة العوجاء، وفتح به قلوبًا غلفًا وأعينًا عميًا وأذانًا صمًا، وعرج به إلى السماء كاشفًا للملأ الأعلى كي يضم الرؤية العيانية للأخبار البيانية، وتقدم فتفرد، فكان قاب قوسين أو أدنى، ونبع الماء من بين أصابعه، وشاركت أنواع الكائنات في معجزاته، فالجذع يحن، والجبل تحت قدميه يتزلزل والحصى يسبح، والشجر يشهد برسالته، والضب يوحد، والشاة المسمومة تنطق، والطعام يفور ويزيد، والقمر ينشق، والعنكبوت ينسج خيوطه، والحمام يسهم في الإعجاز، والناقة تعرف طريقها المحدد في الهجرة، وريقه شفاء، ويده بركة، وعرقه جؤنة عطار، وقوته يحتمي بها الجميع، ومنطقه فصيح، وكلامه جوامع، وتلك مع غيرها كثير وكثير من علل الأمر بالصلاة عليه.

وللصوفية في صدد حبهم للنبي > وبيان فضله في ذاته، وعلى أمته أقوال منظومة ومنثورة إن جمعت كانت مجلدات وأسفارًا، ومن ذلك قول سيدي إبراهيم الدسوقي عنه: (إنه قمر الهداية وشمسها، ونور الرسالة وأسها وفرعها، شق اسمه وعلى ساق العرش رسمه، وبجملته قربه وأدناه وكلمه وناجاه، قرن طاعته بطاعته، وفضله على جميع خلقه وبريته، واختصه بخصوصيته، واختص له أمته، فهو الأقوى قوي، وأعلى مكانًا، وأسنى سنًا، وأوضح برهانًا، وأزكى وأرقى وأسمى وأعلى وأسمح يدًا، وأسخي وأنقى وأعدل وأفضل وأقمر وجهًا، وأصبح حسنًا، وأنجح وأثبت جنانًا، وأوسع علمًا، وأكثر حلمًا، وأرفق كرمًا، وأجود عطاءً ونعمًا ...) [1].

ويلخص فضله رسولًا ومبلغًا وهاديًا بالقول والحكمة والجهاد والحجة وناشرًا للدين، ومبينًا لفروع التشريع فيعلق على قول النبي > : **«أتيتكم بشريعة نقية بيضاء لم يأت بها نبي قبلي، ولو كان أخي موسى في زماني ما وسعه إلا إتباعي»**، قائلًا ومخاطبًا الأمة: «قد بين لكم الإيمان والإسلام، والحلال والحرم والتشريع والسنن، وإن ملته نسخت جميع الملل ... أهدي الخلق إلى الهدى،

(1) الجوهرة : 9.

وبصرهم بعد العمى، فهو البشير النذير السراج المنير، وهو العلم الزاهر، والنور الظاهر ...» [1].

ويقول محمد بن خليفة النبهاني في شرحه على المنظومة البيقونية: لما (كان النبي ﷺ هو الواسطة بين الله وبين العباد، وجميع النعم الواصلة إليهم التي أعظمها الهداية للإسلام إنما هي ببركته وعلى يديه أتبع ذلك بالصلاة عليه أداء لبعض ما يجب له ﷺ) [2]، وبذا تبرر الدواعي فيما يختص بالنبي ﷺ من فضل في ذاته، ومن جميل على أمته.

صلاتنا عليه وفاء وعبادة:

يؤكد ابن العربي في أحكامه والعز بن عبد السلام من الصوفية: أن الصلاة على النبي ﷺ تدل على نصوح العقيدة وخلوص النية، وإظهار المحبة، والاحترام للواسطة الكريمة، وقد أمرنا الله بصفة عامة أن نكافئ من أحسن إلينا وأنعم علينا، ونحن نعجز أن نكافئ رسول الله ﷺ ماديًا فقامت مكافآته صلوات الله وسلامه عليه بالدعاء له، والصلاة عليه، وطلب الوسيلة والمقام المحمود لحضرته مقام المكافأة المادية، وبذلك تكون صلاتنا عليه بمثابة بعض الرد على إحسانه إلينا، وأفضاله علينا، إذ لا إحسان أفضل من إحسانه. ويضيف الحافظ السخاوي إن صلاتنا عليه محبة، وأداء لحقه، وتوقير وتعظيم له والمواظبة عليها من باب أداء شكره ﷺ وشكره واجب لأنه سبب نجاتنا ودخولنا دار النعيم.

وإذا كانت الصلاة على النبي ﷺ برًا ووفاءً وشكرًا، فإنها بإجماع الأمة استنادًا لكتاب الله وأحاديث رسول الله ﷺ، وما استفدناه من

(1) الجوهرة : 32.
(2) التحفة النبهانية : شرح المنظومة البيقونية للشيخ عمر بن محمد بن فتوح الدمشقي الشافعي : 22.

أقوال الصحابة، ومن أقوال العلماء وأخبار الصالحين تعتبر من أفضل الطاعات وأنفع العبادات، هي كذلك عند وهب بن منبه، وسهل بن عبد الله التستري [1] من الصوفية، والقسطلاني، والنبهاني مؤلف سعادة الدارين، فيتفقون مع غيره على أفضلية عبادتها وعلى الإجماع، ولا يرون كونها عبادة جزئية مستقلة، بل كما ذهب القسطلاني عامة (مشروعة في جميع العبادات على اختلاف الأوقات: في الجمع والجماعات، والخطب والصلوات وعقود المناكحات، والكتب والمؤلفات، وفي السلوك والخلوات)، وشمولها سر من أسرار تفضيلها.

والذين يصلون على النبي > لا يتوجهون إليه بتلك العبادة، وإنما يتعبدون الله بالصلاة على نبيهم امتثالًا لأمره سبحانه في الآية السابقة، وطاعة لحكمه، وتقديرًا ووفاءً لنبيه، وإنما أبرزنا تلك النقطة بعد إجماع العلماء على كونها عبادة من أفضل العبادات لئلا يظن ظان أن الصلاة على النبي > خروج عن رسم العبودية في التوجه بالعبادة إلى الله وحده، وهي ليست كذلك بل سير على الرسم والطريق الصحيح للعباد والعابد من وجوه:

أهمها: أن الصلاة على رسول الله > ليست خروجًا عما يقتضي الأصل نفيه، والأصل المقتضي للنفي أن يتقرب العبد أو يشتغل بحق غير الله، وإنما لم تكن خروجًا عن الأصل ولا مقتضية لنفيه لأنها وقعت أولًا من الله وملائكته ثم أمرنا سبحانه بها، فإذا اشتغلنا بالصلاة على نبينا > كان ذلك بإذن وأمر مؤكد من الله جل جلاله، وهو أبلغ في الامتثال، تمامًا كما أمر الله الملائكة أن تسجد لآدم مع أن السجود لله وحده جل جلاله [2].

وتتميز الصلاة على النبي > من جهة الامتثال الأمري عن السجود لآدم، وذلك لأن الصلاة حملت صيغة التوجه بالدعاء والسؤال إلى الله وحده في قولنا: (اللهم صل على محمد) فنحن لم نسأل أحدًا أن يرحم ويبارك ويتعطف على نبينا غير ربنا سبحانه، والدعاء إظهار حاجة المدعو له إلى مضمون

(1) تفسير القرطبي : 5317.
(2) انظر : سعادة الدارين في الصلاة على سيد الكونين : 9 – 10.

الدعوة وإلى استجابة المدعو كي يغفر ويترحم ويزيد في درجات المدعو لـه وهـو الرسـول >، والاحتياج مهما كان مثبت للعبودية والافتقار، وفي الصيغة وما يترتب عليها من الدعاء ومقتضـاه إظهـار للاحتيـاط فـي التوحيـد، وإثبـات لعبوديـة النبـي > مـع التكـريم والتـوقير والتعظيم بالصلاة عليه من الله وملائكته، وأمره سبحانه لأمته بتلك العبادة.

الدرجة الحكمية للصلاة على النبي:

سببت الآية التـي تحـدثت عـن صـلاة الله علـى نبيـه وكـذا الملائكـة، ثـم أمـره سـبحانه بالصلاة على النبي > والأحاديث التي رغبة بوفرة وحذرت مـن التـرك بشـدة، وكـذا أقـوال الصحابة وآراء العلماء في كونها أفضل العبادات أقول سببت تنوعًا في الاجتهاد وفي الفهوم حول درجة الحكم لتلك العبادة، هل هي واجبة باستمرار عند ذكره، أو مرة واحـدة للمجلـس والذكر، أو مستحبة أبدًا، أو سنة مؤكدة، أو فرض في العمر مرة إلى غير ذلـك مـن التنـوع في الاستنباط وما يليه في تحديد درجة الحكم، وترجيح واحدة على أخـرى، وكمـا خضـعت الدرجة للاجتهاد ولاعتبار بعض الأحاديث مرجحـة علـى غيرهـا لحكـم معـين فقـد سـايرت العاطفة الفهوم وتجولها بين النصوص، بحيث نقول إن آراء العلماء بدت مستمسكة بالنص، ومعتمدة على الاستنباط، ومشحونة في الوقت ذاته بشـحنة عاطفيـة تهـدأ حينًـا عنـد الـبعض فتتنزل الدرجة رفقًا بالأمة وجريًا على سنة رفع الحرج عنها، وعدم الإغراق في المشقة بها، وفي تلك الحالة يحمل العلماء تلك الأوامر علـى وجوههـا المترفقـة كالنـدب والاستحباب أو السنية ويتلمسون لذلك من الوجوه في النصوص ما يساعدهم على ما يذهبون إليه.

وأحيانًا تشـب العاطفـة وتتقـد فتبـدو النصـوص أمامهـا حاديـة لعقولهـا أن تسـتنبط أدق الأحكام وأقواها وألزمها وأوجبها، والأدلـة تسـعف الأولـين وتـدعم الآخـرين، والرغبـة فـي إحقاق الحق وبيان الفضل تحدو الجميع.

وبين أهل الرفق وأولي العزم من الفريقين تجمع على ساحات الفهوم عشرة مذاهب:

أولها: أن الصلاة على النبي > من المستحبات وصرفوا الأمر في الآية على الندب لا الوجوب، لا سيما في المرات المتتالية بالمجلس الواحد، أما الأولى عند الذكر فعلى التعيين، وإلى الاستحباب مال ابن جرير الطبري ونظراؤه.

وثانيها: إنها واجبة في الجملة بغير حصر وأقل حصرها في الأجزاء بمرة واحدة، وهو معنى الفرضية العينية عند ابن عبد البر وإلى ذلك عزا الإجماع.

وثالثها: لا خلاف بين العلماء على وجوبها مرة واحدة في العمر مثل كلمة التوحيد، وهو محكي عن أبي حنيفة، ونقل عن مالك والثوري والأوزاعي وهو قول الجمهور وعللوا ذلك بأن الأمر المطلق لا يقتضي تكرارًا، وزاد القرطبي أن ما سوى المرة الواحدة واجب وجوب السنن المؤكدة موافقًا في ذلك ابن عطية [1].

ورابعها: تجب في التشهد الأول وإليه مال الشعبي وإسحاق بن راهويه، أو في القعود آخر الصلاة على قول خامس أو في الصلاة من غير تعيين لمحل في مذهب أبي جعفر الباقر وهو المذهب السادس.

وأما السابع: فيعزى إلى بعض المالكية الذين يرون وجوبها، وإنها فرض إسلامي جملي غير متقيد بعدد ولا وقت معين، فعلى الأمة أن تكثر من ذلك.

وثامنها: تجب كلما ذكر النبي > أو ذكره العبد بنفسه، وبه قال الطحاوي وجماعة من الحنفية والشيخ أبو حامد الاسفراييني وجماعة من الشافعية واعتبره ابن العربي من المالكية المذهب الأحوط.

وتاسع المذاهب: أنها تجب في كل مجلس مرة ولو تكرر بعد ذلك لا يلزم، حكاه الزمخشري، ونقل عن الأوزاعي أن الصلاة على النبي > تجب عند أول ذكر له فإن صليت الأولى أجزأت، وقيل في المذهب العاشر أنها تجب عند كل دعاء [2].

---

(1) انظر الكشاف ج 3 : 273، والقرطبي : الجامع لأحكام القرآن : 5314، والمحرر الوجيز لابن عطية ج 2 : 111 – 113.

(2) راجع : أبو السعود : إرشاد العقل السليم ج 3 : 431، 432. ابن العربي : أحكام القرآن ج 3 : 1548.

وقد رأيت أن المترفقين القائلين بالوجوب مرة في العمر أو عند أول ذكر أو بالندب الدائم أو السنية أبدًا ركزوا على حمل الأمر على الندب لا الوجوب، وقاسوها على كلمة التوحيد الواجبة على العينية لمرة واحدة، وقرروا أنها ليست بفرض مستمر لأن النبي > حكم بتمام عند القعود قدر التشهد من غير شرط الصلة على النبي >، والأمر إن كان مطلقًا لا يقتضي التكرار بل يقتضي الفعل مرة واحدة، وحملوا الأحاديث التي تتعلق بعدم قبول الصلاة التي تخلو من الصلاة على النبي > على نفي الكمال لا الصحة [1].

أما القائلون بالوجوب العيني والدائم أو العيني عند أول ذكر ثم الكفاية عند التكرار فقد احتجوا بمطلق الأمر، وبأن ذكر النبي > أو سماع اسمه سبب لوجوده فتجب الصلاة عليه كلما ذكر، وتتكرر بتكرار السبب كما تتكرر العبادات مثل الصلاة والصوم بتكرار السبب كما تتكرر العبادات مثل الصلاة والصوم بتكرر أسبابها من الوقت اليومي والسنوي، وأخذوا الوجوب أيضًا من بعض الأحاديث مثل قوله > : **«رغم أنف رجل ذكرت عنده فلم يصل عليَّ»**، ومثلما سألوا رسول الله > عن قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ** ﴾ الآية، [الأحزاب: 56]، فقال النبي > : **«هذا من العلم المكنون، ولولا إنكم سألتموني عنه ما أخبرتكم به: إن الله وكل بي ملكين فلا أذكر عند مسلم فيصلي عليّ إلا قال الملكان غفر الله لك، وقال الله تعالى وملائكته جوابًا لذينك الملكين، آمين ولا أذكر عند مسلم فلا يصلي عليّ إلا قال الملكان لا غفر الله لك، وقال الله تعالى وملائكته لذينك الملكين آمين»**، والتأمين على الدعاء بالإبعاد عن الله إبعاد عن رحمته أو إبعاد من زلفته وإثابته برفع الدرجات وتكفير السيئات وتضعيف الحسنات وغير ذلك من أنواع المكرمات، وفي فوت ذلك مراتب الإنعام، وحرمان من المآثر الأخروية، والفوت والحرمان والإبعاد والشقاء والوصف بالبخل والشح من مقتضيات الوعيد، والوعيد

(1) بذل المجهود في حل ألفاظ أبي داود ج 5 : 302، النووي : شرح صحيح مسلم : ج 4 : 124.

على الترك من علامات الوجوب، ومن تلك الأحاديث أخذ بعض الحنفية وابن عبد البر من المالكية وابن بطة من الحنابلة وجوب الصلاة عليه > كلما ذكر، وأما أبو السعود فيجعل الآية وحدها كافية في الحكم بالوجوب مطلقًا من غير تعرض للتكرار وعدمه، وقوى فريق منهم وجهة نظرهم في الوجوب بقوله تعالى: ﴿ ﴾ ، قالوا: لو كان كلما ذكر لا يصلى عليه لكان كآحاد الناس.

وبهذا العرض لوجهتي النظر الفقهية في الصلاة على رسول الله > وما سيق في ذلك لكل منهما تقوية وسندًا يتبين لنا قوة استدلال القائلين بالوجوب خاصة عند الذكر، وأن المستمسكين بهذا المذهب انتشروا في المذاهب الفقهية، وكانوا أعلامًا منها، وأن أدلتهم اعتمدت على النصوص الوفيرة صراحة أو استنباطًا، وبدت أعمق مما قبلها الأمر الذي جعل الزمخشري يقول: (والذي يقتضيه الاحتياط الصلاة عليه عند كل ذكر لما ورد من الأخبار في ذلك) [1].

ولا شك أن الصوفية مع الفريق القائل بالوجوب والإكثار من الصلاة لأن فقههم فيما اختلف عليه العلماء هو الأخذ بالأحوط من ناحية والصلاة على النبي > وثيق الصلة بالسلوك والتربية، وتتفق مع قوة عاطفتهم وحبهم الشديد لرسول الله > من جوانب أخرى.

أفضل الصيغ في الصلاة على النبي ودلالاتها:

نزلت الآية القرآنية السابقة من سورة الأحزاب تأمر بالصلاة على النبي > وتوالت الأحاديث تستحث المسلمين على الصلاة وعلى إحسان صيغتها كما بينا سلفًا، وعلموا يقينًا كيفية السلام من خلال صيغة التشهد (السلام عليك أيها النبي)، فذهبوا إلى النبي > يقولون له: أمرنا الله أن نصلي عليك، أو هذا السلام قد عرفناه فكيف الصلاة، وكان يمكنهم أن يستجيبوا

(1) الكشاف ج 3 : 273، دليل الفالحين ج 4 : 200، وبذل المجهود ج 5 : 302، سعادة الدارين : 52.

ويصلوا بأي صيغة، ولكن الأمر في الأحاديث بإحسان اللفظ والمعنى، وأنهم أرادوا أن يعرفوا الكيفية اللائقة به > جعلتهم يتوجهون إلى الرسول > بالسؤال السابق، وعلى ما يبدو فإن الرسول صلوات الله وسلامه عليه كان يؤثر الاستجابة والتنفيذ بأي صيغة مناسبة ترد على لسان المصلي بدليل أن رواية مالك عن أبي مسعود الأنصاري وهي أصح الروايات في الباب تقول: أتانا رسول الله > ونحن في مجلس سعد بن عبادة فقال له بشر بن سعد: أمرنا الله أن نصلي عليك فكيف نصلي عليك؟ قال: **«أما وأنكم قد سألتم فقولوا: وعلمهم كيفيات متعددة»**، وذلك حسب الأسئلة التي وجهت إليه، فإنها مرة جاءت على لسان بشر بن سعد، وأخرى سيقت على فم كعب بن عجرة، ومن بين تلك الصيغ قوله > لبشر: **«قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم بوارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، والسلام كما علمتم»**، ولا تختلف رواية كعب بن عجرة إلا في إفراد (قل، وعدم وجود: والسلام كما علمتم)، وكذلك اتفقت رواية زيد بن خارجة، وجاء في كتاب الشفا للقاضي عياض عن علي بن أبي طالب } قال: عدهن في يدي رسول الله > وقال عدهن في يدي جبريل، وقال جبريل هكذا أنزلت من عند رب العزة: **«اللهم صل على محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، اللهم وترحم على محمد وعلى آل محمد كما ترحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد، اللهم وتحنن على محمد وعلى آل محمد كما تحننت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد»**. وروى الديلمي موقوفًا عن ابن مسعود حسب حكم ابن حجر قال: **«قولوا: اللهم اجعل صلواتك وبركاتك على سيد المرسلين وإمام المتقين، وخاتم النبيين عبدك**

ورسولك إمام الخير وقائد الخير، وإمام الرحمة، اللهم ابعثه المقام المحمود الذي يغبطه به الأولون والآخرون».

وفي النسائي: عن أبي هريرة: **(من سره أن يكتال بالمكيال الأوفى إذا صلى علينا أهل البين فليقل اللهم صل على محمد النبي وعلى أزواجه أمهات المؤمنين وذريته، وأهل بيته كما صليت على إبراهيم إنك حميد مجيد».**

وفي رواية حميد الساعدي قال: قالوا: يا رسول الله كيف نصلي عليك؟ قال: **«قولوا اللهم صل على محمد وعلى أزواجه وذريته كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد»** [1]. متفق عليه.

وتدلنا الأحاديث الواردة في الصلاة على النبي > عمومًا والمبينة لأفضل الصيغ خصوصًا أن الأكثرية الكثيرة التي حضت على الصلاة عليه > جاءت عامة غير مقيدة بصيغة معينة، ويحمل الإطلاق على السعة في اختيار اللفظ والصيغة مع شرط الحسن والانتقاء ولا يدخل في هذا الباب حمل المطلق في الصيغة على المقيد بواحدة من تلك الصيغ التي وردت بعد سؤال الصحابة لرسول الله > وإجاباته المتعددة، وإنما يبقى المطلق على إطلاقه ليدل على التوسعة المناسبة لحال المصلي حفظًا وحبًا وشعورًا، ويظل المقيد بصيغ أجاب بها رسول الله > سائليه من الصحابة عاملًا في مجال الأفضلية والكمال لا الشرطية والصحة والقبول، بمعنى أن الأحاديث التي جاءت تحث على الصلاة وغير محددة بصيغة يظل الحكم بها، وتدل على التوسع في اختيار الأسلوب والعبارات اللائقة بحيث يتخير المصلي جملًا وصيغًا توافر فيها شرط الحسن وتنم عن تقدير وحب المصلي للنبي >، وفي الوقت نفسه تكون الصيغ التي حددها رسول الله > في إجابته لصحابته عند طلبهم خاصة بكونها في الصلاة، وأنها أفضل الصيغ وأكملها، وبالتالي فليست شرطًا للصحة إلا في الصلاة والتشهد، أما غيرها فهي للكمال والأفضلية.

(1) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن : 5316 – 5317، كنز العمال ج 1 : 488 وما بعدها، حديث مالك في الموطأ وأبي داود والترمذي والنسائي والبيهقي.

ثم إن تعدد الصيغ الفاضلة التي أخبر بها رسول الله > السائلين بجانب كونها للكمال باعتبارها صادرة من الرسول صلوات الله عليه فهي أيضًا لها دلالة على التنوع داخل إطار الأفضلية والكمال، ولو كانت هناك صيغة معينة يراها النبي > لازمة لحال كل مصل شأنها في ذلك شأن التكبير والتهليل في العبادات ما اختلفت الصيغ في إجابة الرسول >، لكن تعدد الصيغ على لسان الرسول صلوات الله وسلامه عليه دلَّ على التنوع وعدم كون التحديد قيدًا في القبول، ثم إن التقيد بلفظ وصيغة قولية معينة، أو كيفية فعلية محددة أمر يلزم داخل عبادات خاصة مثل التكبير والتهليل في الصلاة، أو التلبية في الحج أو غير ذلك من الأفعال، أما العبادات القولية خارج الشعائر الخاصة فمسموح فيها بالذكر أو بالصلاة على النبي > أو بالدعاء إلى غير ذلك، ولتأكيد هذا الفهم فإن محمدًا بن علان علق على قول النبي > : **«من صلى علي صلاة صلى الله عليه بها عشرًا»**، قال: (من صلى عليّ) أي (بأي صيغة من صيغها) ويقول عقب قوله > عندما رأى رجلًا يدعو في صلاته ولم يحمد الله تعالى ولم يصل على رسول الله > : **«عجل هذا ثم دعاه فقال له أو لغيره إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه سبحانه والثناء عليه ثم يصلي على النبي > ثم يدعو بما شاء»**. قال ابن علان: (أي يدعو بعدما ذكر من الحمد والصلاة بأي صيغة كانا) [1].

هل نصلي على غير نبينا؟

من دلائل الصيغ السابقة التي علم فيها النبي > صحابته كيفية الصلاة أنه ورد فيها مع النبي > غيره من آل بيته، وذريته، وأزواجه، وبعض الأنبياء مثل سيدنا إبراهيم الخليل، وكذا روي عن أبي هريرة وأنس قول النبي > : **«صلوا على أنبياء الله ورسلهم فإن الله بعثهم كما بعثني»**.

(1) دليل الفالحين ج 4 : 197 – 204.

وعن وايل بن حجر: **«صلوا على النبيين إذا ذكرتموني فإنهم بعثوا كما بعثت»**، بل وقد روى جابر بن عبد الله أن النبي > صلى على بعض صحابته، فقد جاءته امرأة تقول له: صلْ عليَّ وعلى زوجي، فقال النبي > : **«صلى الله عليك وعلى زوجك»**، وقال صلوات الله وسلامه عليه: **«اللهم صل على آل أبي أوفى»**، قالها عند مجيء أبي أوفى بالزكاة، وسند ذلك من الكتاب قوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ** ﴾ [الأحزاب: 43].

وتبعًا لتلك الدلائل التي ساقت في الصلاة على النبي > آله وذريته وأزواجه والنبيين والملائكة، ولتلك النصوص التي أخبرت عن صلاة الله وملائكته على عموم المؤمنين، وللأحاديث التي صلى فيها النبي صلوات الله وسلامه عليه على بعض أصحابه فإن العلماء قد اختلفوا حول الصلاة على غير النبي > اختلافًا متباينًا فمن قائل بالحرمة، ومن قائل بالكراهة على سبيل التنزيه، وآخرون يرون أنها خلاف الأولى، وفريق يقول بالإباحة، ومنهم من رأى أنها سنة، والقائلون بالإباحة فما فوق من الأحكام يذهبون إلى أن المراد بالصلاة الرحمة ويشترطون أن تخلو من التعظيم لغير النبي >.

وخلاصة ما انتهى إليه العلماء أن الصلاة على النبي > مخصوصة به وحده، وهو الأصل فيها، فإذا ما جاءت صلاة لغيره من النبيين والملائكة أو البشر من عباد الله الصالحين، فإنه لا مانع من جواز ذلك بشرط أن يكونوا تبعًا في الصلاة على النبي >، ولا يستقل أحد خاصة من المؤمنين بها وإلا كانت بدعة غير جائزة، ويصيبها من الحرمة أو الكراهة على قدر ما تحمل من الابتداع وما يصاحبها من تعظيم المصلي عليه من العباد، وقد عبر الجيلاني عن وجهة نظر الصوفية في ذلك، فبعد أن صلى على النبي > توجه إلى المولى عز وجل قائلا: ورجاء الداعي – يقصد نفسه – أن يعم الله

بالصلاة والتسليم وجود النبي الحسي والمعنوي، ثم أردف يقول: (ولا تدع يا ربنا أحدًا من أنبيائك ورسلك وملائكتك وصالحي عبادك إلا وقد شمله التعميم بذلك الفضل العظيم) [1]، فهو سلفي تفق مع ما انتهى إليه العلماء من جواز الصلاة على غير النبي محمد > إن كانت تبعًا.

الصلاة على النبي سلوك صوفي:

لحظ الراغب الأصبهاني لكلمة صلى من الناحية اللغوية أنها تعني زال عن نفسه بهذه العبادة الصلى الذي هو نار الله الموقدة [2]، وبناء الفعل صلى كبناء مرّض لإزالة المرض، وكذلك صلى لإزالة التصلية بالنار، وتشديد الفعل في كل من صلّى ومرَّض يفيد المبالغة، فالمصلي يبالغ في النفع وإزالة العلل النفسية والقلبية كالممرض لنفسه يجتهد في مداواة العلل البدنية، ويفرغ المصلي كل جهده وصولاً إلى ما ينبغي، ويملأ وقته بالصلاة على النبي > ردًا للجميل باعتبار النبي > هو الواسطة بين الله وبين العباد، وجميع النعم الواصلة إلينا وأعظمها الإسلام إنما هي ببركته وعلى يديه، وأيضًا فإن تلك العبادة من حيث هي ممتدة وقتًا وزمنًا، ومتيسرة على أي حال وفي أي وضع ومكان تتيح للمصلي فرصًا كثيرة للنفع والتربية النفسية والسلوكية بجانب كونها مجالًا لغويًا يملأه الصوفي بأرق عبارات الثناء والتقدير والتعظيم والتمجيد للنبي >، ويكشف الصوفي من خلال الصلاة على النبي > عن مشاعره وحبه لنبيه، كما تنم صلواتهم عن أذواقهم ومشاربهم، وتحمل لطائفهم مع التوقير والتعظيم أدق الصفات للنبي صلوات الله عليه، وتبين عن حقيقته في نظرهم، ومن تلك الجوانب تكون تلك العبادة القولية تهذيبية، وتمجيدية متسعة، وسلوكية نفسية ذوقية ومعرفية ...

---

(1) عبد القادر الجيلاني : الفتح الرباني : 3، وانظر : تفسير الكشاف ج 3 : 273، ابن حجر : فتح الباري ج 8 : 534، خليل أحمد : بذل المجهود لحل ألفاظ أبي داود : ج 7 : 389، ابن عليان : دليل الفالحين ج 4 : 196، سعادة الدارين : 53 _ 54.

(2) المفردات : 491.

ولا بأس أن نبرز قليلًا دور تلك العبادة في التربية السلوكية عند رجال الطريق فهي بداية سند للمريد والسالك والعارف، كل بادئ يجد فيها نهمته وإرشاده وتوجيهه، أو تصفيته وتجليته لصاحب الإرادة، أو معرفته وحقائقه لأرباب النهاية، وتؤدي العبادة بالصلاة على النبي > ثمارها مع وجود شيخ بصير، ويمكن أن تقوم بمهمة التسليك في الأحوال التي لا يجد المريد فيها شيخًا، ويكون السالك معها في مأمن من الزلل لما للنبي > من قدر ومنزلة وعلو شأن يؤمن معه انحراف المريد عن الجادة. يقول أبو العباس الحضرمي عن كثرة الصلاة على رسول الله > : **«سلم ومعراج وسلوك إلى الله تعالى إذا لم يلق الطالب شيخًا»** [1]، وكثير من العارفين اعتمدوا على هذا، فسيدي عبد الوهاب الشعراني: (لا أعلم أحدًا في مصر الآن أقرب سندًا إلى رسول الله > مني، فإنه بيني وبين رجلين سيدي علي الخواص وسيدي إبراهيم المتبولي) [2].

ومن فوائد الصلاة على رسول الله > أنها تصفي البواطن من جميع الكدورات لمن أداها بحقها، والسالك إذا أثيرت حرارة طبعه بنورانية الأذكار واهتاجت مشاعره بها، وانتابته سورة الوجد، وغلبة الذوق رد إلى الصلاة على النبي > فيأتي من الخالق إلى الخلق فتهدأ غلبته ويسكن وجده مع صفاء البواطن وجلاء القلوب [3].

وكذلك فإن كثرة الصلاة على رسول الله > تقرب العبد منه، فيظل مصليًا ومتقربًا حتى يلتقي بحبيبه منامًا، ويرتقي ثم يرتقي حتى يراه يقظة، ولقد تحدث كثير من رجال الطريق عن تلك الحالة [4] بعدما ذاقوها، وجعل الشيخ محمد السايح الصلاة على النبي > طريقًا للرؤية يقظة، وعندها

(1) زروق : قواعد الصوفية : 69.
(2) الشيخ السايح : بغية المستفيد شرح منية المريد : 159.
(3) قواعد الصوفية : 69 – 70.
(4) راجع المجلد الرابع : رؤية اليقظة.

يأمن المريد من السلب، وقال الشعراني: (إن أكثرت من الصلاة والسلام على رسول الله > فربما تصل إلى مقام مشاهدته >، وهي طريق الشيخ نور الدين الشوني، والشيخ أحمد الزواوي والشيخ حمد بن داود المنزلاوي) [1]، وبها تنكشف الأسرار وتتبدى الحقائق وحفاظًا على تلك الحالة اعتذر جلال الدين السيوطي لأحد الطالبين منه أن يذهب إلى الوالي ليشفع له قائلًا: (اعلم يا أخي أنني اجتمعت برسول الله > إلى وقتي هذا خمسًا وسبعين مرة يقظة ومشافهة ولولا خوفي من احتجابه > عني بسبب دخولي للولاة لطلعت القلعة وشفعت فيك، وإني رجل من خدام حديثه > وأحتاج إليه في تصحيح الأحاديث التي ضعفها المحدثون من طريقهم ولا شك أن نفع ذلك أرجح من نفعك أنت يا أخي) [2].

فالصلاة عليه قرب منه ثم قرب من الله، وهي مفتاح لما أغلق وكشف لما ستر، وبيان لما أشكل، وإظهار لما خفي، ولهذه الثمار أكثروا من الصلاة عليه بالمئين والآلاف عدًا تفصيليًا الواحدة بعد الأخرى أو عدًا إجماليًا، أي صرحوا بالعدد الإجمالي الكثير مرة واحدة عقب الصلاة عليه >، ولم ينكر العلماء حصول الثواب بالعد الإجمالي حسب ما ورد [3]، وإن كان لا يرقى إلى العد التفصيلي.

والعباد في الصلاة درجات حسب حالهم في الصلاة عليه، فمن صلى للأمر وحده واستجابة لنداء الحق عز وجل فدرجته عند حدود الطاعة لما أمر به، وهؤلاء لا يرون إلا الأمر ومقتضاه، ومنهم من يصلي تنفيذًا للأمر واستحضارًا لصورة المصلى عليه في قلوبهم حال صلاتهم عليه، ويستحسن بل يلزم أن يكون الاستحضار لائقًا لما عليه النبي صلوات الله وسلامه لعيه من الصورة البشرية. ويا حبذا لو كان مبنيًا على أوصافه المنقولة والمروية، ويظل يصلي ويستحضر،

---

(1) بغية المستفيد شرح منية المريد للشيخ أحمد بن محمد التيجاني : 158.
(2) نفسه : 161.
(3) سعادة الدارين : 96، 97، 29، 38.

حتى تثبت الصورة في القلوب وتنطبع في الأرواح فيحسون به معهم منامًا أو يقظة أو همـا معًا.

وقد يرتقي المصلي المستحضر للصورة البشرية بعد ثبوتها لديه قلبًا وروحًا فتتكشف له شعاعات من روحه > تنير جوانب العبد وتتفتح عليها مسام قلبه، وتتغذى بها روحه، وتروى بها نفسه فتتطهر وتنقى وتصفو، وتسطع في قلبه كما تستغرق فؤاده بعض الحقائق الذاتية للنبي > فيذوقها ذوقًا، ويعبر عنها لفظًا، أو يرمز إليها إشارة، وفي تلك الدرجة يكون الاستحضار شهودًا للصورة والروح النورانية ويتقلب بين الشهود الجامع لهما وبين الحضور مع الصورة البشرية وحدها حتى يرسخ في موطنه، ويتمكن في حضوره، ويستولي عليه شهوده فتستغرقه الصلاة والمصلى عليه بأنوار وحقائقه، ويذوق المصلي منها على قدر حاله وعبوديته وبشريته ونقصانه، وعندئذ يعلن مثل أبي العباس المرسي: (لو غاب عني رسول الله > طرفة عين ما أعددت نفسي من المسلمين) [1]، وإنما يصح أن يذوق العبد من أنوار المصلى عليه وحقائقه قدر حاله إلى آخره لعدم قدرة أحد من العباد مهما كانت درجة صفائه على تحصيل ومعرفة جميع حقائق الذات المحمدية بل كل يذوق منها على قدره، وتبقى هي فوق مدارك وأذواق الجميع من العباد المخلصين، والعارفين الواصلين فضلًا عن عموم المؤمنين.

وربما ارتقى المصلي فشهد الأمر والمصلى عليه والأمر، ويقدم الأمر ثم المصلى عليه ثم الأمر، لأن هذا الترتيب هو الذي يتفق مع السلوك وترقيه، إذ بداية يسمع العبد الأمر فيصدقه يقينًا بإيمانه وصحة نقله وثبوت صدوره وتلقيه، ولكن هذا التصديق لا يرقي به إلى شهود الأمر إلا بعد أن يمر بمراحل التطبيق والفعل مع الإخلاص والتنقية، ونظرًا لأن الأمر بالصلاة على النبي متوجه إلى شخصه > وهو مخلوق فيكون أقرب إلى الحضور في قلب العبد المصلي من

(1) ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية : 6.

الأمر جل جلاله، أما عندما يكثر المؤمن من الصلاة على النبي > في حضور وشهود لصورته وروحه، وتفيض عليه الروح من الأنوار والإشعاعات ويذوق منه الحقائق وتكشف للمصلي المعارف والأسرار عندئذ يتأهل للانتقال بالترقية إلى شهود الآمر جل جلاله فيجتمع لديه شهود الأمر والمصلى عليه والآمر مع الاستيلاء والغلبة والقهر أو الجمال، ويتقلب أو يدوم له الحال حسب تمكن الشخص وقدرته في الأحوال السنية.

الصلاة على النبي عبادة وفن مدون:

اتضح مما سبق أن الصلاة على المصطفى > من جملة العبادات، ونظرًا لأنها لم تلحق بالفروع فقهًا ولا بالأصول عقيدة فقد شقت طريقها عبادة مستقلة، وليست أدبًا أو خلقًا بل هي فوق ذلك، حيث اعتبرت من أفضل القربات، وظلت طوال الصدر الأول يتعبد بها المؤمنون والمحبون والمقربون داخل الصلاة وخارج أركانها ومطالبها، وفي المجالس وفي كل مكان وحال، وفي ولاية بني هاشم [1] من العباسيين انتقلت تلك العبادة القولية الذاتية إلى مقدمات الرسائل والمؤلفات فلا تكتب رسالة، ولا يدون كتاب إلا ويزين بالصلاة على المختار بعد البسملة والحمد، أو بعد البسملة وحدها باعتبارها شاملة لذكر الله والثناء عليه، ثم وقع الإجماع على ذلك، وأحيانًا يختم بها الكتاب كما بدأ، والقصد هو التبرك والعمل بقول النبي > : **«كل كلام لا يذكر الله تعالى فيه فيبدأ به وبالصلاة على رسول الله > فهو أقطع ممحوق من كل بركة»**، وفي لفظ آخر: **«كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بذكر الله ثم الصلاة علي فهو أقطع أكتع»**.

وبذلك انضمت الصلاة على رسول الله > في المقدمات بركة مع العبادة القولية الذاتية المقصورة على صاحبها قربة، وظلت المقدمات تتوسع شيئًا

(1) محمد بن المهدي الفاسي : مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات : 4. طبعة 1289 هـ.

فشيئًا لم تعد محدودة بحدود جملة (اللهم صل على سيدنا محمد ...) أو على الصلاة التشهدية، بل انتقلت من ذلك إلى تناول كثير من صفات النبي > وإلى بيان فضائله، كل مؤلف يدلي بدلوه حسب حاله وتقديره وحبه حتى أصبحت المقدمات رسائل صغيرة تتحدث عن النبي > وشمائله وحقائقه ونفعه للبشرية وللأمة، وتتعرض لخصائص رسالته وكتابه وجوامع كلمه، وجاء شراح المؤلفات فعلقوا على الصلوات في المقدمات بما زادها ثراء وتأصيلًا. ثم خطا المؤلفون خطوات أوسع فجعلوا من الصلاة على النبي > موضوعًا علميًا تقربوا به إلى الله تعالى، وكتبوا في ذلك كتبًا مستقلة، أو جمعوا المقدمات وصلوات العباد والمقربين في أسفار بعينها مع فصول وبحوث تتصل بالموضوع ذاته على غرار المسائل التي تناولناها هنا، وبذا كثرت الكتب والرسائل وحوت ما للصلاة على النبي > من الفوائد والفضائل على حد تعبير النبهاني [1].

وقال العلامة السيد المرتضى الزبيدي: (قد أكثر المحبون للنبي > الصلاة عليه بصيغ مختلفة وألفاظ متنوعة، وأفردوها بمصنفات ما بين طوال وقصار) [2].

وسرد الحافظ السخاوي أسماء عدد من هؤلاء المؤلفين منهم إسماعيل القاضي، وأبو بكر بن أبي عاصم النبيل، وأبو عبد الله النميري المالكي في كتاب سماه (الإعلام بفضل الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام)، وأبو محمد جبر بن محمد ابن جبر بن هشام القرطبي تلميذ ابن بشكوال، وأبو عبد الله بن القيم الحنبلي في كتاب سماه (جلاء الأفهام)، والتاج أبو حفص عمر بن علي الفكهاني المالكي شارح العمدة في كتاب سماه (الفجر المنير في الصلاة على البشير النذير)، وأبو القاسم بن أحمد بن أبي القاسم بن بنون القرشي التونسي المالكي في جزء لطيف سماه (فضل التسليم على النبي الكريم)، وأبو العباس أحمد بن معد بن عيسى بن

---

(1) يوسف بن إسماعيل النبهاني : سعادة الدارين : 2.
(2) نفسه : 4.

وكيل التجيبي الأندلسي الحافظ المشهور في جزء سماه (أنوار الآثار المختصة بفضل الصلاة على النبي المختار)، والشهاب بن أبي حجلة في كتاب سماه: (الصلات والبشر في الصلاة على سيد البشر)، وأبو الحسين بن فارس اللغوي، وأبو الشيخ بن حبان الحافظ، وأبو موسى المديني الحافظ، وأبو القاسم بن بشكوال الحافظ في جزء لطيف سماه (القربة إلى رب العالمين بالصلاة على محمد سيد المرسلين)، والضياء أبو عبد الله المقدسي الحافظ، وأبو أحمد الدمياطي الحافظ، وأبو اليمن عبد الصمد بن عبد الوهاب بن عساكر، وأبو الفتح سيد الناس اليعمري الحافظ، والمحب الطبري الحافظ، وأبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التجيبي الحافظ نزيل تلمسان، وأخبروا عن مؤلفات مماثلة لأبي نعيم الحافظ وللتقي السبكي وللجمال بن جملة، وأبي العباس أحمد بن الفضل بن أحمد الأصفهاني الجصاص، والحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، والقطب الخيضري.

وذكر العلامة السيد محمد مرتضى الزبيدي في شرح الإحياء بعد ذكر استحباب الإكثار من الصلاة على النبي > يوم الجمعة أن من أطوال ما رأى من مصنفات في الصلاة على النبي > كتاب (تنبيه الأنام) للشيخ عبد الجليل بن محمد بن عظوم القيرواني، والقطب سيدي محمد المعطي بن عبد الخالق الشرقي القادلي في مجلدات، وكتاب (دلائل الخيرات) للقطب أبي عبد الله محمد بن سليمان الجزولي، وقد خدم بحواش وشروح أهمها شرح محمد المهدي الفاسي، وألف الهاروشي كتابه (مشارق الأنوار) جمع فيه الصيغ الواردة عن السلف الصالحين، وللشيخ الشهاب الملوي رسالة جمع فيها أربعين صيغة مما تلقاها عن شيخه القطب التهامي، وألف الزبيدي كتاب (إتحاف أهل الصفا)، وهو جمع لصيغ من صلوات المحبين، وكذا ابتكر الزبيدي صيغًا مدهشة غريبة أودعها في كتاب سماه (الفيوضات الإلهية)، وأطلق عليها بعض العارفين (قاموس الصلوات)، لما فيها من حسن الترتيب وغرائب اللغات، وكتب الشيخ مصطفى

البكري (دلائل القرب) [1].

وألف بعض المشاهير في الصلاة على النبي > مثل الإمام القسطلاني، وابن حجر الهيثمي، وعبد الحق الدهلوي، والسيد محمود الكردي المدني، وأحمد بن ثابت المغربي وغير هؤلاء، ولا ننسى يوسف بن إسماعيل النبهاني في كتبه القيمة (جواهر البحار، سعادة الدارين، أفضل الصلوات على سيد السادات)، وسار فيها على طريقة الجمع مع تأصيل المسائل وتوضيحها توضيحًا مفيدًا، ونعترف له بالفضل بعد الله سبحانه في نقل تلك المؤلفات، والله أسأل أن ينفعنا بما كتبنا ودونّا وأن يجعل أضعاف أضعَاف ما كتبوه ثوابًا وأجرًا وقربة للفقير إلى ربه كاتب هذه السطور.

---

(1) سعادة الدارين : 4 – 7.

الفصل الخامس
خاتمة الأذكار
بالدعاء والأفكار

لعلنا على ذكر مما قلناه من أننا سنتبع طريق الغزالي في ترتيب الأوراد والالتزام الصوفي الذي يبدأ بأفضل الأذكار، ثم بذكر الجمل، ثم الأسماء، وقد مر في الفصل الثالث، ولما طال هذا الفصل تحدثنا عن الصلة على النبي > في بحث مستقل هو الفصل الرابع، وآثرنا أيضًا أن نعقد دراسة موجزة في جزء خاص عن الدعاء والتفكر باعتبارهما أورادًا للعباد والسالكين، ويرد ذلك في الفصل الذي تحت أيدينا الآن.

الدعاء: مفهومه وفضله:

يتدرج المفهوم اللغوي للدعاء من مطلق النداء إلى الصياح بالمدعو، ثم يرقى ليكون معبرًا عن الرغبة إليه، والاستعانة به [1]، والاستغاثة بحوله وقوته مع الشعور بالحاجة والافتقار إلى المستغاث به، ومن الجدير بالذكر أن الدعاء اللائق بجلال الله وسعة رحمته وقدرته هو المفعم بالرغبة فيه سبحانه، وباليقين بأن قدرته مطلقة، والعبد يحس دائمًا أنه محتاج ومفتقر إلى لطفه وحوله، فهو يرتكز على الإيمان واليقين بذات رحيمة، وتملك من صفات الجمال والجلال والبر والعطف أو القهر والجبروت ما تسع حاجات الداعين الراغبين في العفو، أو الراجين للفضل والعطاء، أو المستغيثين بالقدرة والانتقام، وبدون تلك الركيزة الإيمانية لا يصح أن تستخدم كلمة الدعاء في مجال طلب العبد من ربه، وإنما يعمل اللفظ في الحيز البشري وحده، وإذا كانت مستندة إلى قوة الاعتقاد ورقته وحماسه وشعوره الثري، وكانت قولًا صادرًا من عبد لمولاه على جهة الرجاء والطلب والنجدة مع الإحساس الشديد بالحاجة إليه جل جلاله فإنها بذلك صحت إن تكون أمرًا تكليفيًا تختبر فيه حالة العبد ولجوئه إلى الله، وركونه إليه وحده راجيًا أو

(1) انظر القاموس المحيط: 1655، وأقرب الموارد ج 1 : 337.

طالبًا أو مستجدًا، وبرز الأمر الإلهي في صور كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿ **وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ** ﴾ [غافر: 60]، ﴿ **وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا** ﴾[الأعراف: 56] ، ﴿ **قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ** ﴾ [الفرقان: 77]، ومع هذا الاختبار لقوة الاعتقاد ووجدانه فإن الدعاء باعتباره مناجاة لله، وذكرًا وخضوعًا يعتبر من تلك الجهة عبادة يجب معها الإخلاص، روى الإمام أحمد مرفوعًا عن النبي > : **«إن الدعاء هو العبادة»**. وفي صحيح الترمذي عن أنس بن مالك أن رسول الله > قال: **«الدعاء مخ العبادة»**، وبناء على ذلك فإن الدعاء حالة عقدية يفرد فيها العبد ربه بحاجاته ويخصه وحده بها، كما أنه من جهة ثانية مناجاة وذكر وثناء على الله يتعبد بها الطالب مولاه.

مصدرية الدعاء:

الذي يتدبر القرآن يجد أسلوبين من أساليب الدعاء: أسلوب تعليمي، وأسلوب إخباري، أما التعليمي فقد تكفل الله سبحانه بسوقه على سبيل البيان والتعريف كما فعل جل جلاله في الذكر والحمد والتسبيح والتكبير والتهليل، وقد ينشئه الله إنشاء أو يجريه كأوصاف لعباد لا على التعيين بل للرضا عن جماعة دعوا منا لمؤمنين أو المتقين أو أولي الألباب أو عباد الرحمن [1].

وأما الأسلوب الإخباري فواضح أن المولى عز وجل أنزل قرآنًا على سبيل الحكاية عن قوم لجأوا إلى الله، أو عبد منيب لاذ إلى ربه مستغفرًا أو راجيًا أو طالبًا أو مستنصرًا، كل ذلك لنفسه أو لذويه وذريته أو لأي أمر يهمه وينشده في دينه أو آخرته أو لدنياه وبدنه وماله، في عسره أو يسره، وقد جاء الإخبار عن ذلك حكاية لما وقع من دعاء الأنبياء بدءًا من تلقي آدم لكلمات دعا بها ربه ﴿ **فَتَابَ عَلَيْهِ** ﴾ [البقرة: 37]، ومرورًا بنوح وإبراهيم ولوط وشعيب وصالح وأيوب وموسى وزكريا وعيسى وسيد البرية محمد صلى الله وسلم عليهم، وغيرهم من العباد الصالحين الذين سجلت دعواتهم في الكتاب العزيز.

(1) اقرأ : أواخر البقرة، وأوائل آل عمران، وأواخرها، وأواخر الفرقان وغيرها.

وأود التنويه إلى أن الأسلوبين لا يختلفان من حيث النظم، فسواء ساق الله الدعاء تعليمًا أو إخبارًا فهو مسوق بطريقة إعجازية تتفق مع ما عليه القرآن كله، نعم قد وقع دعاء البشر بتركيب غير معجز لكن لما قاله الله وأراده قرآنًا صيره معجزًا. كذلك يتقارب الأسلوبان موضوعًا فمادتهما المعنوية تدور حول إصلاح النفس والقلب ومعافاة البدن، والانتصار على العدو بأشكاله الداخلين لدينا كالنفس أو الشيطان أو الخارجية عنا من أعداء بشريين يكيدون للحق وأعوانه إلى غير ذلك من موضوعات فردية أو جماعية تتصل بالدين أو الآخرة، ولا نكاد نعثر على فروق دقيقة بين الأسلوبين من جهة الموضوع إلا ما يمكن أن نلتمسه من أن صبغة الأسلوب التعليمي يغلب عليها الطابع العام في الدعاء بينما يتسم أسلوب الحكاية بالطابع الموضوعي الخاص، وأن كثيرًا من أدعيات القرآن المسوقة إخبارًا عن فرد أو جماعة مؤمنة عبرت عن حوادث معينة، واتجهت لعون الله وتأييده فيها، وتلمس تلك الفروق لا يمنع من تعليم الله للبشر أن يستغيثوا به في كل حوادثهم الخاصة مع تحديد كثير منها في القرآن، كذلك حكي القرآن دعوات أفراد وعباد جاءت بصيغة العموم.

وأما من حيث الصلة بين المدعو جل جلاله والداعي فإن الله سبحانه قد أردف الأمر بمطلق الدعاء أو بالأدعيات المتلوة على لسان (الذين) المعبر عنهم بالوصف لا بالتحديد الشخصي، أو بتلك التي وردت عن فرد أو جماعة طلبوا أمورًا بعينها أردفه بالاستجابة المؤجلة أو المعجلة على النحو الذي يريده الله ويشاءه تحقيقًا أو زمنًا، وذلك للتأكيد على قبول الدعاء وأن الله لا يغلق بابه عن عباده المستغيثين أو الطالبين، وجاء تأكيد القبول للدعاء بعبارات ﴿ **أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ** ﴾ [البقرة: 186]، أو بقوله ﴿ **فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى** ﴾ [آل عمران: 195]، وقد مرت آية غافر مع ما تحمل من الاستجابة عقب الأمر بالدعاء، وكثيرًا ما كانت الإجابة تحقيق نصر لداع، أو كشف ضر لمستغيث، أو إصلاح رحم لعاقر، أو شفاء لعلة راج، أو إنزال مطر أو غيرها من أنواع الاستجابات التي اقتضتها الدعوات أو كانت تفوقها حكمة ومنفعة

ومصلحة للداعي، ولا يحرم من الإجابة إلا من فقد شروط الدعاء وآدابه التي سوف نبينها وأولهم الكفار لافتقارهم إلى ركيزة الإيمان بوحدانية المدعو وقدرته سبحانه أو لإشراكهم معه غيره مما لا ينفع ولا يضر ولا يسمع ولا يبصر ولا يغني من الأمر شيئًا.

على أنه يقال إنه لا مناسبة بوجه من الوجوه بين الله وغيره من المعبودات المرجوة من عبادها ومع ذلك يذكرها الله أحيانًا في سياق بيان قدرته وخلقه ووحدانيته في مقابل عدمها الوجودي، وأنها ليست في الحقيقة إلا مجرد أسماء يطلقها من ران على قلبه وبصره وسمعه، ولكون تلك المعبودات عدمًا وجوديًا واقعيًا [1]، فهي لا تملك بالطبع سمعًا ولا بصرًا ولا نفعًا ولا ضرًا، وإنما ذكرت مع فقدانها للوجود الحكمي والواعي والمؤثر، وانعدام المناسبة بينه سبحانه وبينها لأن بعض البشر يتخذونها آلهة يدعونها ويطلبون منها، فاقتضت رحمة الله وهدايته أن يبين انعدامها وفقدها لما ذكر كي يفيء المشركون إلى رشدهم ويبصروا طريق الحق إلى مولاهم فيوحدونه ويعبدونه ويدعونه وحده، وإنما سقت هذه النقطة هنا من باب الدعاء لورود النهي كثيرًا عن دعاء غير الله جل جلاله، ولأنها جاءت مع مادة: دعا يدعو دعاء.

والقرآن الكريم وهو يفصل القول في الأسلوبين المشار إليهما، وما جاء رديفهما من الاستجابة وما ساوقهما من نبذ دعاء غيره سبحانه تأتي مع السياق ألفاظ: اللهم، ودعا، ورب وربنا وربه، ونادى، فقد استعمل عيسى على نبينا وعليه أفضل الصلاة وأتم التسليم كلمة (اللهم) عندما سأل الله المائدة (114 : المائدة)، ويستخدمها أهل الجنة في دعواهم (10 : يونس)، ومادة الدعاء معها قليل، بعكس دعا، ورب فإن معظم الدعاء القرآني قد ورد مصدرًا برب وحدها أو بها وبكلمة دعا أو نادى أو سبحانك [2].

---

(1) أعني بالوجود الواقعي والحكمي الوجود الحي ذا الأثر والانفعال والفعل، لا الوجود الذهين الذي يتصوره المشركون لآلهتهم.

(2) راجع : المعجم المفهرس مادة : الله، اللهم : دعا، رب، نادى، سبح، سبحان.

وتكفلت السنة النبوية الشريفة ببيان فضل الدعاء وبعض شروطه وآدابه، وحددت كثيرًا من صيغه في مناسباتها أو أوقاتها، كما علم النبي > بعض الصحابة أدعيات بعينها، ونهى عن الدعاء بصيغ معينة لأسباب خاصة كالنهي عن تمني الموت لضر يصيب العبد وكعدم العزم في الدعاء، واستخدم النبي > الأسلوبين فأنشأ أدعيات وعلم الصحابة أخرى.

وأخيرًا فإن ما نقصده هنا هو أن الكتاب بما استجمعناه والسنة وما أشرنا إليه فيها يعتبران المصادر الشرعية الأصيلة لتلك الفضيلة العبادية.

التنوع الغرضي والصيغي:

نعني بهذا العنوان التنوع المتعلق بأغراض الدعاء والمطالب والاستغاثات التي يساق من أجلها، ومع أننا أشرنا إليها سلفًا بالإجمال لكننا أثرنا هنا أن نفصلها نوع تفصيل لنقف على أن تلك العبادة سابحة مع أحوال العبد وجودًا وطووا ومع الأوقات تجددًا وحدوثًا، ومع الأفعال قولًا وعملًا، ونقصد بالتنوع الصيغي أن نشير إلى المأثور من صيغه، وهل من الضروري التمسك به وحده أو يصح تجاوزه إلى صيغ أخرى يبدعها العبد بذاته تنم عن حاله وحاجته.

أما التنوع الغرضي فقد شمل الدعاء بالرزق وبالغنى وبالتيسير، وما يتعلق بذلك من دعاء النجاة في السير ساعة الإبحار في الفلك، أو عند غشية الموج، والخروج من ظلمات البر والبحر، وطلب الإنبات أو نزول الأمطار، وتعلق الدعاء بإصلاح النفس والبدن ورفع الضر والرجز في البر والبحر والشكوى من ظلم الإنسان لنفسه والرغبة في شرح الصدر، والازدياد من العلم النافع والتعوذ من الفتن كلها، واستغاث الداعون بربهم يرجون منه توفيقًا في دينهم وعبادتهم ودوام الصلاة ورفع الأعمال بالقبول، وأن يوزعهم على شكر نعمه ومداومة العمل الصالح الذي يرضي الحق جل جلاله، وأن يصبغهم بالإسلام والخضوع الدائمين، وقد يتعلق الدعاء بكشف أمر مستور يرتبط بالمعاملات كدعاء موسى في حادثة البقرة للوصول إلى معرفة قاتل لنفس لم يتبينوا الأمر فيه، أو لما فهو فوق ذلك بكثير من الرؤية والنظر إلى كيفية إحياء الله للموتى كما طلب إبراهيم من ربه.

وأحيانًا يكون الدعاء استغاثة من الأنبياء أو المؤمنين بأن يمايز الله ويفرق بين المصدقين والمكذبين أو ينصر ويؤيد أهل الحق ويفرغ على المستمسكين به صبرًا ويثبت خطاهم على طريقه، ويطمس على أعدائه من الضالين ويشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب، أو لا يذر على الأرض منهم ديارًا، وربما كان الدعاء للفرد في ذاته، أو له ولذريته بالطيبة، وبأن يكونوا مع أزواجه قرة عين له، أو أن يسوق الله الأفئدة والقلوب محبة إليهم، وأن يجعل المولى عز وجل مكانًا ما كمكة آمنًا، ويبعث في أهلها رسولًا يعلمهم ويزكيهم، وقد تتسع ساحة الدعاء فتشمل الوالدين ثم الإخوان ثم المسلمين عامة.

والمهم من هذا التنوع الغرضي كله هو ما يتصل بالأدعيات التي تتجه إلى الله وحده صاعدة من أصحابها ترجو نواله وعطاياه مثل: رغبة العبد أن يدخله الله مدخل صدق ويخرجه كذلك، أو ينزله منزلًا مباركًا ويؤتيه حسنة الدنيا والآخرة، ولكي يؤهله لتلك المنازل ويدخله المداخل العليا فإن العبد يواصل دعاءه لربه ألا يؤاخذه بما نسى أو بما أخطأ، ويرفع الحرج عنه في ما لا طاقة له به، وألا يزيغ قلوبهم بعد الهداية، وأن يتجاوز عن السيئات بالرحمة والرضوان والمغفرة، وبعد ذلك يتطلع قوم من الداعين إلى عطايا الله ومنته فيجلس موسى منتظرًا الخير العميم من الله فهو فقير إليه، وتمنى سليمان ملكًا لا ينبغي لأحد من بعده، ودعا الحواريون مولاهم الواحد أن يجعلهم من الشاهدين، والكل يرجو أن يعطيهم الله ما وعدهم على لسان رسلهم، وطلب إبراهيم حكمًا وصلاحًا، ثم تطلع موسى إلى شهود الحق بصرًا، وطلب كثير من الراجين الوسيلة والقرب واللدنية والمعية وأنوار البصيرة، والنور المبين يستقر في القلب أو يملأ البدن سمعًا وبصرًا ويمينًا وشمالًا وأمام وخلف، وأن يمشي بين أيديهم وبأيمانهم يوم القيامة كي يبصروا طريقهم إلى الجنة وتنضر به وجوههم وتبيض فيستمتعوا بالزيادة من النظر إلى وجه الله سبحانه، وقد حمل القرآن الكريم والسنة المطهرة كثيرًا من ذلك [1].

---

(1) انظر : صحيح البخاري ج 2 : 380، 388، 8، 9، 50. ج 8 : 82 – 109، وصحيح مسلم بشرح النووي ج 17 : - 18 ص 1 – 55.

وهذا الغرض الأخير من الدعاء هو مطلب الصوفية ومنتهى آمالهم وراء سلوكهم.

بقي بعد ذلك أن نشير إلى تنوع الصيغ والعبارات، هذا التنوع الذي ناسب الأحوال والأوقات والقائل، فكان لكل حال دعاؤه، ولكل وقت ما يناسبه، كذا لكل داع حسب ما يرجوه أو يرغبه أو يتطلبه سلوكه أو علله أو حاجاته أو أمانيه الدنيا أو العليا، ثم إن الداعي قد يكون نبيًا أو صاحبًا أو تابعًا أو مقربًا أو مؤمنًا مما ينوع الصيغ إلى مأثورة عن المتبوع > بأن يكون قد قالها في مناجاته الخاصة بأحواله وأوقاته فيؤتسى به فيها أو يكون قد علمها واحدًا من أصحابه، وإلى صيغ غير مأثورة تكون منقولة على لسان التابعين من اختلاف رتبهم ومنازلهم وظروفهم، ولأهمية تلك النقطة سنعود إلى الحديث عنها منفصلة.

وإذا جمعنا في أيدينا خصائص الدعاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لوجدنا أنه يشتمل على مادة لفظية تناسب الظروف والمناسبات التي قيلت فيها، ومعنى مناسبتها أن العلاقة واضحة بين الألفاظ ودلالاتها ومعانيها وبين الأحوال أو الأوقات التي قيلت فيها، فمثلًا ترد في دعاء النوم كلمات مثل: (باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه إن أمسكت نفسي فاغفر لها وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين)، وقول النبي > في نفس الموطن: **«باسمك أموت وأحيا»**، و **«لك أسلمت نفسي»**، وكلها تليق بحالة النوم الشبيهة بالموت، والتي ينبغي أن يستسلم العبد فيها راضيًا أو كارهًا مقرًا بأن الله هو صاحب الحول والقوة والمحيي والمميت، وبالعكس فعند اليقظة ترد ألفاظ الإحياء بعد الإماتة وإن ذلك من الله سبحانه، كما أن النشور إليه في الآخرة، وتلاحظ أن الاستغاثات هنا لم تقتصر على طلب المغفرة والرحمة وإنما أضافت استدلالًا على البعث الأخروي مقيسًا على حالة النوم واليقظة الأمر الذي يصبغ الدعاء بصبغة ذاتية وأخرى برهانية.

وترتكز المشابهة والمناسبة بين الكلمات ومدلولها وبين مناسبتها على الطبيعة البشرية التي انفعلت بحالة خاصة واستشعرت العظمة الإلهية جلالًا أو اللطف الرباني جمالًا فأخذا الذات الداعية تترجم تلك الحالة الشعورية إلى رموز لغوية

ترق أو تدق أو تعبر عن هذا الذي يجده الداعي في أغوار ذاته، وفي الحالات التي تكون الدفقة الشعورية مسيطرة ترد عبارات الدعاء ممدودة منفوحة غير متكلفة وذات وقع تلذذي، ولها مذاق خاص لدى قائلها، وتضطرد تلك المشابهات مع لذتها في جميع المناسبات والأحوال سواء كانت تلك الأدعيات مختصة بالعبادات أو بالأوقات أو بالعادات، مثل دعاء الوضوء وعند دخول المسجد، وبين الآذان والإقامة وأثناء الصلاة وعقبها والخروج من الجسد، وقبل ذلك دعاء الخلاء، ثم دعاء الصدقة والصوم والحج، ودعاء الاستخارة، والكسوف والخسوف وغيرها من العبادات، وكذا أدعيات الصباح والمساء والسحر، ودعاء رفع الكرب والتعوذ من الهم والحزن والفقر والجهل والكسل والمغرم وفتن المغنم والحياة والموت والعلل والمرض، ويقال كذلك إن المشابهة متحققة في أدعيات العادات كدعاء الدخول والملبس والمأكل والمشرب والسفر والزواج والجماع.

وربما تتغير الصيغ بألفاظها ومعانيها إزاء الحالة الواحدة أو الوقت الواحد، وذلك بحسب التغير الشعوري والانفعال النفسي بالموقف، ومع ذلك تبقى المشابهة بين الألفاظ بدلالاتها وبين المواقف قائمة، وإنما قلت إن التغير في العبارات إزاء الموقف الواحد تم تبعًا للحالات الشعورية للفرد أو الأفراد لأن الطبيعة البشرية لا تبقى على حالة واحدة من الإحساس حتى بالموقف المعين سواء كانت تلك الطبيعة لشخص واحد أو لأشخاص متعددين، فالفرد تتنوع مشاعره باستمراره وكذا الأفراد حتى لو اتحدت الحالات أو الظروف، وقد تضيق الآمال والرغبات وتقتصر على أمور محددة كما هو الحال عند الصوفية الذين يستجمعون نشاطهم ويركزون غاياتهم حول التصفية النفسية رجاء التحقق بالوصل أو القرب وعندئذ تكون العبارات والألفاظ منتقاة انتقاء شديدًا للتعبير عما بذات كل سالك أو عارف، وهذا هو السر في أن بعضهم كان يستبدل عبارة واحد في موقف بعبارة أخرى تناسب حاله هو، ويقبل الأول التعديل دون اعتراض لعلمه أنه إنما قال حسب حاله، وقال الثاني بحسبه هو أيضًا.

الدعاء بين المأثور والمبتكر:

قلنا إن الصيغ تنوعت بين ما ورد في الكتاب الكريم وما أثر عن النبي > وبين ما جاء على لسان المؤمنين مع الاختلاف في الدرجة والرتبة، فهل تجوز مخالفة المأثور صيغة وعبارة وما حكم الأدعيات التي يبتكرها المناجون كل يوم وليلة، وظرف وحالة، وموقف ومناسبة؟

لا شك أن الدعاء القرآني كلام الله، وأنه مناجاة وتلاوة معًا، والتالي أو المرتل له والذي يتمثله في استغاثاته ينال الأجرين: أجر المناجاة والتلاوة، فلا يعد له دعاء ولا تدنو منه استغاثة وكذلك يقال عن دعاء النبي > باعتباره نبيًا ورسولاً ومرشدًا ومعلمًا، وأنه أوتي جوامع الكلم، ونور النبوة يشع على المدلول واللفظ سويًا، فهو من تلك الجوانب أفضل الصيغ وأنور النظم بعد كتاب الله جل ثناؤه، وأيضًا فإن السنة هي التي حددت أوقاتًا ومناسبات تفصيلية يلزم فيها الدعاء ويفضل، وقدمت لتلك المناسبات أدعيات تخصها فمن الألزم التمسك بها لفظًا ومعنى شأنها في ذلك شأن العبادات الموقوتة التي نفعلها أو نقيمها كما حددها الشرع وفصلتها السنة، وتلك التي أشرنا إلى بعض منها توًا، ومثل دعاء السجود خاصة قوله > : **«اللهم لك سجدت وبك آمنت وكل أسلمت، سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره، فتبارك الله أحسن الخالقين، اللهم سجد لك سوادي وخيالي وآمن بك فؤادي أبوء بنعمتك علي وأبوء بذنبي، وهذا ما جنيت على نفسي فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت»**، فأي رقة وأي نور وتذلل في دعاء أكثر من هذا، وقس على ذلك أدعيات القيام من المجلس، ودخول السوق، وقضاء الدين، ورؤية ما يكره، ورؤية الهلال، وهبوب الريح، وعند التصدق، وفي ابتداء أمر ما، وعند النظر إلى السماء، وسماع صوت الرعد والصواعق والمطر، وعند الغضب والخوف والغزو، والهم والوجع [1].

ولفضل المأثور طلب أبو بكر من النبي > أن يعلمه دعاء

(1) راجع : النووي في الأذكار، والغزالي : الإحياء : ج 2 : 177 – 199.

يدعو به في صلاته فقال له: **«قل اللهم إني ظلمت نفسي كثيرًا ... ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم»** [1].

وفي رواية أن أبا بكر طلب من الرسول > أن يعلمه دعاء للصلاة وللبيت، وعلم عائشة قائلًا: **«عليك بالجوامع الكوامل قولي: اللهم إني أسألك من الخير عاجله وآجله ما علمت منه وما لم أعلم، وأعوذ بك من الشر كله عاجله وآجله ما علمت منه وما لم أعلم، وأسألك الجنة وما قرب إليها من قول وعمل، وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول وعمل، وأسألك من الخير ما سألك عبدك ورسولك محمد > وأستعيذك مما استعاذك منه عبدك ورسولك محمد >، وأسألك ما قضيت لي من أمر أن تجعل عاقبته رشدًا برحمتك يا أرحم الراحمين»**، وعلم فاطمة كذلك فقال لها: **«يا فاطمة ما يمنعك أن تسمعي ما أوصيك به أن تقولي يا حي يا قيوم برحمتك استغيث لا تكلني إلى نفسي طرفة عين وأصلح لي شأني كله»**، وطلب بريدة الأسلمي، وقتيبة ابن المخارق [2]، وغيرهما أدعيات تخصهم فعلمهم ما ينفعهم ويصلحهم.

ويؤكد ابن زروق في قواعده على أفضلية الدعاء المأثور فيقرر: (أن كل ما خرج مخرج التعليم وقف به على وجهه من غير زيادة ولا نقص)، ويقتصر فيه على لفظ الدعاء حيث تعبد به [3].

ويقال أيضًا في باب الأفضلية للدعاء المأثور أن أقوال النبي > تخلو من الغلو أو ما يجر إلى العلل والضر، فعن أنس } أن رسول الله > عاد رجلًا من المسلمين قد خفت فصار مثل الفرخ فقال له رسول الله > : هل كنت تدعو بشيء أو تسأله إياه؟ قال: نعم، كنت أقول: اللهم ما كنت معاقبي به في الآخرة فعجله لي في الدنيا، فقال رسول الله > : **«سبحان الله لا تطيقه أو لا تستطيعه، أفلا قلت: اللهم آتنا**

(1) النووي : مسلم ج 1 : 27 – 28.
(2) الإحياء ج 2 : 180.
(3) القواعد : 65.

في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، قال: فدعا الله له فشفاه» [1].

فكل هذه الدواعي التي سقناها ترسخ الأفضلية وتقويها لكن بعد ذلك ما حكم المأثور؟ هل نقبله أو نرفضه، وإذا قبلناه هل كل ما قيل يصح، وعلى أي شيء يتبنى الرفض؟

إن النظرة المتأنية والمستقصية تقودنا إلى أن الاتفاق قائم على الأخذ بالمأثور في مناسباته المحددة باعتباره عبادة في وقت أو حال معين، وشغل الوقت أو الخروج من الحالة، أو المناسب للفعل هو المأثور، أما الدعاء خارج المجالات المحددة، أو ما زاد عن المأثور في أي أمر محدد بأن يؤدي المأثور ويزيد عليه فلا بأس في ذلك بدليل أن النبي > غاير في أدعيائه بالنسبة للموقف الواحد، وأنه علم كل صحابي ما يصلحه دون التقيد بدعاء معين يردده الجميع دائمًا، وأقر صلوات الله وسلامه عليه بعض الصحابة على ابتكاراته في المناجاة، لذا كان عبد الله بن عمر يدعو بين الظهر والعصر بقوله: (اللهم اجعلني من أعظم عبادك نصيبًا في كل غير تقسمه الغداة، ونورًا يهتدى به، ورحمة تنشرها، ورزقًا تبسطه، وبلاء ترفعه، وفتنة تصرفها) [2].

ونقل عن أبي الدرداء أو معاذ قوله ليلًا: (اللهم نامت العيون وغارت النجوم وأنت حي قيوم، اللهم طلبي للجنة بطيء، وهربي من النار ضعيف، اللهم اجعل لي عندك هدى ترده إلي يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد) [3]، وخرج لص على تاجر من الصحابة كان يقطع الرحلة ذهابًا وإيابًا منفردًا متوكلًا فاستأذنه في الصلاة والدعاء فدعا: (يا ودود يا ودود يا ذا العرش المجيد يا فعال لما يريد يا مبديء يا معيد أسألك بنورك الذي ملأ أركان عرشك، وأسألك بقدرتك التي قدرت بها على خلقك وبرحمتك التي وسعت كل شيء لا إله إلا أنت أغثني)، فلما فرغ من دعائه وجد فارسًا أرسله الله إليه من ملائكته فكر على اللص وقتله، وأخبر الصحابي بالأمر

(1) النووي بشرح مسلم: ج 1 : 13.
(2) ابن الجوزي: صفوة الصفوة ج 1 : 235.
(3) نفسه ج 1 : 197.

رسول الله > فقال له: **«لقد لقنك الله عز وجل أسماءه الحسنى التي إذا دعي بها أجاب وإذا سئل بها أعطى»**، ودخل رسول الله > ومعه بريدة فوجد رجلاً يصلي ويدعو قائلاً: (اللهم إني أسألك بأني أشهد أنك أنت الله لا إله إلا أنت الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوًا أحد)، فأقره الرسول > وقال: **«والذي نفسي بيده لقد سأل الله باسمه الأعظم الذي إذا سئل به أعطى وإذا دعي به أجاب»** [1]، وبجانب هذا فإن الأمر بالدعاء في القرآن جاء مطلقًا ليفيد الابتكار ولم يصدر نهي تشريعي يحرم أو يكره تجاوز المأثور، بالعكس صدر ما يفيد صراحة ترك الحرية والاختيار حيث قال رسول الله > : **«أما الركوع فعظموا فيه الرب وأما السجود فادعو فيه بما شئتم فإن أقرب ما يكون العبد إلى ربه وهو ساجد»**.

واستنادًا إلى تلك الأدلة والاستنباطات قرر الشيخ أحمد بن زروق أن (بساط الشريعة قاض بجواز الأخذ بما اتضح معناه من الأذكار والأدعية وإن لم يصح رواية كما نبه عليه ابن العربي في _ السراج _) ودلت الأحاديث على صحة وتأثير الدعاء الجاري على لسان العبد والمنبعث من همته كحال التاجر والعابد السابقين، ثم يقول صاحب القواعد: إن كل واضح في معناه مستحسن في ذاته يحسن الأخذ به سيما إن استند لأصل شرعي، أو جمع من الأحاديث كأحزاب أبي الحسن الشاذلي [2]، وجميل من ابن زروق أن يضع ضوابط للقبول ومستحسنات له مثل الاستناد لأصل شرعي أو وضوح المعنى، ذلك لأن أدعيات النبي > امتازت بالسهولة والوضوح مع العمق في المعنى وإبراز الشعور الإيماني والوجداني.

ويضيف زروق إلى وضوح المعنى مراعاة اللفظ كذلك، فلكي تكون الصيغة مقبولة يلزم إذن عنده (ضبط المعاني في النفس، ثم ضبط اللسان في الإبانة عنها).

(1) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج 8 : 443، وهذا بناء على أن الاسم الأعظم يتكرر بحسب حال الشخص لا أنه واحد حيث سبق أن قال النبي > للتاجر ذلك وقال للعابد نفس القول.
(2) قواعد التصرف : 65.

والمسؤول عن توضيح المعنى ومراعاة اللفظ هو المتكلم، وبناء عليه فالصوفي مكلف بالحرص على إقامة رسم الطريقة من الجهة البيانية بحيث لا يصدر عنه ما يريب أو يعيب حتى ولو كان مباحًا، كما لا يتفوه بكلمات تكون محلًا للتهم والطعن عليه، وإلا فربما (كفر وبدع وفسق محقق لقصور عبارته عن توصيل مقصده بوجه سليم عن الشبه، وأكثر ما وقع في هذا الفن للصوفية حتى كثر الإنكار عليهم أحياءً وأمواتًا) [1]، ويدخل في هذا العيب الأوراد غير المأثورة التي حملت ألفاظًا غريبة أو عبارات مشتبهة مهما أمكن حلها أو فك طلاسيمها، وما أسلوب الجيلي في كتبه عنا ببعيد، وما هو بواضح أو بين.

الوجوه الحكمية للدعاء عند الصوفية:

ما حكم الدعاء شرعًا؟ وهل الاتفاق منعقد على كونه مطلوبًا شرعيًا أو ماذا؟ للإجابة على هذا نرى أن تلك الفضيلة تختلف حكمًا عما سواها من الأحكام والمطالب الشرعية وذلك لكون الدعاء متصلًا بالقضاء، ولأن حالة الاستسلام والخضوع والرضا بمراد الله قضاء تجعل البعض يتردد في اتخاذ موقف محدد إزاء الاستغاثة بالله خوفًا من أن يجرح رضاه عن فعل الله ومشيئته، من ثم توحد علماء الظاهر إزاء إصدار حكم عليه بينما كان للصوفية وجهات أخرى متعددة ومعللة بعلل مرادفة لكل وجهة.

أما علماء الظاهر من مفسرين ومحدثين وفقهاء فقد اتفقوا على استحباب الدعاء في المواطن والأوقات والمناسبات التي أشرنا إلى كثير منها وما في معناها أو ما شابهها استنادًا إلى ظواهر القرآن والسنة في الأمر بالدعاء وجريانه في الكتاب وعلى لسان الرسول >، وعقب النووي قائلًا: (وهذا هو الصحيح الذي أجمع عليه العلماء وأهل الفتاوى في الأمصار) [2].

لكن رجال الطريق اختلفوا فمنهم من قال باستحبابه وحكم عليه بأنه في نفسه عبادة للأدلة المثبتة له، وصرف هؤلاء النظر عن علاقة الدعاء بالقضاء بل ركزوا على

(1) أحمد زروق : قواعد التصوف : 121 – 122، 125.
(2) شرح مسلم ج 1 : 30.

كونه عبادة مطلوبة في نفسها، وأنه حق الله وحده سواء استجاب أو لا فيكفي العبد حظًا من الدعاء وثوابًا عليه إنما قام بحق الله، وأظهر الفاقة والعبودية لمولاه، وهو عندهم سلم المذنبين ودموعهم، كما أنه مراسلة بين العبد وربه، وما دامت المراسلة باقية فالأمر وجيه وجميل، وترتقي تلك الدرجة من الدعاء بارتقاء العبد، فإذا تجاوز الذنب ونسيه أو فنى عنه صار الدعاء لسان المشتاقين بعد أن كان لسان المذنبين، وأضحى كلمات الثناء يتلذذ بها أهل القرب في حضرة مولاهم ويستشعرون مذاقها على الباب أفضل من الانصراف بالمثوبة والاستجابة، ويقولون في حالة الصحو إن الإذن بالدعاء خير من العطاء، والحرمان منه أشد من حرمان الإجابة بالمواهب.

وركزت طائفة من رجال الطريق على التحقق بالرضا، والاستسلام لجريان القضاء ففضلوا السكوت والخمول رضا بما سبق من اختيار الحق للعبد، والعجيب أن عبد الله بن المبارك المتوفى (181 هـ) قد سبق زمنًا وفكرة تلك النزعة الصوفية فعبر عنها سلفًا بقوله: (ما دعوت منذ خمسين سنة، ولا أريد أن يدعو لي أحد)، كما جاشت في ضمير محمد الواسطي (331 هـ)، فنادى على كل صوفي قائلًا: (اختيارك ما جرى لك في الأزل خير لك من معارضة الوقت بالدعاء)،ولما طلب منه أن يدعو قال: (أخشى إن دعوت أن يقال لي: إن سألتنا ما لك عندنا فقد اتهمتنا، وإن سألتنا ما ليس لك عندنا فقد أسأت الثناء علينا، وإن رضيت أجرينا لك من الأمور ما قضينا لك في الدهور) [1]، فمثل هذا الحال من القرب والمكاشفة والمطالعة يستحي أن يسأل الله لاستغراقه في الرضا، وجوز فريق منهم الدعاء باللسان مع اليقين والطمأنينة القلبية، والسكينة في مقام الرضا، بحيث يكون القلب ثابتًا راسخًا في درجة الخضوع والاستسلام للأحكام والمشيئة غير متجه إلى التغير أو الرغبة فيما سوى الحال الذي أقيم فيه، وبما أن العبرة بالقلب وما استقر عليه فإنه لا بأس أن يدعو اللسان في المواطن والأوقات والمناسبات المتعددة خاصة

---

(1) القشيري : الرسالة : 270، 265، 269.

المأثور منها ليكون قائمًا بالأمر وشاغلًا الوقت بحقه من الثناء والدعاء والمناجاة، فيجمع بين الرضا القلبي والاستجابة للأمر بالدعاء بلا قلق قلبي لما هو عليه وبلا سكوت عن الأمر باللجوء إلى الله والافتقار إليه، والتعبير عن مظهر العبودية الدائم للمولى عز وجل، وبذا تتحقق الفائدة الباطنية من السكون والرضا والفائدة الظاهرة بالدعاء وإظهار الفاقة.

يبقى بعد ذلك الفريق الرابع الذي يخضع الدعاء للأحوال ولتفاوت الأوقات، ولبدايات السالكين ونهاياتهم، ويرون أن الأوقات وأحوال المريدين مختلفة، فيعرف مطلوب كل منهما من علم الأوقات ومن مراعاة الأحوال، فإن وجد داعيًا للوقت، أو مقتضى للحال يلزم معه الدعاء دعا وإلا سكت، وإن غلب عليه العلم، والفقه دعا، وإن وقع تحت سلطان الأحوال والمعارف والعطايا وانتابته الغلبة أو السكر أو الشهود فالصمت له أولى لاستغراقه في الأحوال ما لم يرد إلى الصحو والتمكين وشواهد العلم فالدعاء عندئذ أولى.

ومعنى ما يذهبون إليه هنا أنه يلزم في الدعاء حفظ حقوق الأوقات، والعمل بشواهد العلم عند أربابه، والاستجابة للحال والرغبة الدافعة إلى المناجاة والطلب والرغب، والمريدون في البداية هم أولى القاصدين بالدعاء لأن العبد في تلك المرحلة تتحفز جوارحه ونفسه وعقله للعمل بالشرع، ولمرضاة الله ويتلذذ بالطلب منه، إن في استغفاره وإقالة الله من ذنوب البادئ، أو في رد الهموم إليه كي يكشفها عن المريد حتى يسلك بلا عقبات، ولا شك أن المبتدئ تتوارد على سمعه أخبار المنن والعطايا التي يهبها الله للسائرين فيتطلع إلى ذلك فيلهث بالدعاء رغبة في نواله حتى ليقول: (إلهي أنت لطيف لمن قصدك في إرادته، ورجاك في ملماته، فيا منتهى آمال الراجين أرجنا راحة عاجلة – من عناء المجاهدة – توردنا مناهل مسرتك، وتؤدينا إلى قربك) [1]، فإن أراحه وسره في بدايته وجد حلاوة ومتعة روحية وقلبية ولفظية في مناجاة الله الذي من عليه، وإلى هذا كله ذهب سهل بن

(1) الطوسي : اللمع : 87، 96، 82، 92.

عبد الله التستري وأبو القاسم الجنيد وأبو نصر الطوسي.

وعندما يتقدم خطوات في الإرادة ويخفف الله عنه هموم البداية، ويدركه ببعض مننه ولطفه، ويكثر من ذكر ربه يسكن قلب المريد ويطمئن، وكلما تدرج في المقامات كالتقوى والصبر والشكر والخوف والرجاء والرضا تحقق على قدر تدرجه بالمعية التي ينيلها الله للمتقين والصابرين والذاكرين، فيزداد يقينًا وطمأنينة، وتهش القلوب وتسكن وتستأنس وتغمر بالمحبة، عندئذ يرضى بالقضاء ويثبت تحت جريان الأحكام والمشيئة لكن مع ذلك ما يزال يذوق نعيمًا مع مناجاة الجليل وقربه لأنه في منتصف الطريق ومرحلته الثانية، وإلى ذلك نبه سهل والطوسي جميع المريدين (1).

بعد البدايات التي يلزم فيها الدعاء، ومرحلة الوسط التي ما زال المريد فيها طالبًا لعون الله أو متلذذًا بمناجاته يرقى المتصوف إلى حال من الصفاء، ويدخل في زمرة العارفين وأرباب النهايات ويتحقق بالمقامات، ويذوق الأحوال على قدره أنسًا وحبًا، وبسطًا، وصحوًا وسكرًا، وجمعًا وقربًا إلى آخره، فيختلف حاله بالنسبة للدعاء عن البادئين وأهل الوسط، فهو في بداية المرحلة العليا أو عندما يكون في حال التمكين أو الصحو أو التفرقة أو البعد تجري عليه أحكام الشرع من أمر ونهي، فإن صمت عن الدعاء رضا بالقدر، وثقة في القادر، ويقينًا باختياره فتلك صفة الرجال، وإن نطق داعيًا مناجيًا في مواضعه كان موسومًا بأشرف الخصال على حد تعبير أبو علي الدقاق.

أما إذا اصطلمته المقامات وأصابته دهشة الأحوال فظهر الحق نورًا وشهودًا وتوهمًا في السرائر وصار العارف بسره ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله عز وجل، أو يكون في قبضة العزة فيحرقه الجلال أو يفنيه الخوف عن الاختيار، وتفقده الرهبة عن الذاتية والغير والسوى فيسكت لاستيلاء سلطان الهيبة، وقد يقفز برجائه بحيث

(1) نفسه : 99، 87، 99.

لا يرجو سوى الله، أو يقترب فلا يحس بالأشياء لاستكانة الضمير مع الله جل جلاله.

ونقول عند التحقق الكامل بالمقامات وذوق الأحوال لا يعلل السالك نفسه بعسى ولا ليس، والقلب ناظر إلى قديم الاختيار لأن صاحبه في حال كان قبل أن يكون، ومطلع على المراد شهودًا فيرضى ويسكن تحت حكم الله، ويبدو في ظاهره صامتًا ساكتًا وإن كان في باطنه ناطقًا بالرضا متلذذًا بما يجري، وسكوته هذا إما أن ينشأ من حيرة البديهة فإنه إذا ورد كشف على وصف البغتة خرست العبارات فلا بيان ولا نطق [1]، وطمست الشواهد فلا علم ولا حس، وإما أن يسكت في غمرة الشهود، وسرور الوجد بالوجود في حضرة الموجود، فيصمت عن الطلب ظاهرًا، ويعمر قلبه بالوفاق باطنًا، ويكون شبحًا بين يدي الله عز وجل تجري عليه تصاريف تدبيره، وأحكام قدرته.

أي الوجوه أرجح؟

بان لنا إجماع الفقهاء على استحباب الدعاء، وتفرق الصوفية حول ذلك من موافق لرجال الظاهر إلى مؤثر للسكوت ظاهرًا وباطنًا، أو مفضلًا للنطق بالدعاء في الظاهر مع الرضا القلبي، أو خاضعًا الدعاء لتفاوت الأوقات والأحوال، وقد فصلنا ذلك خاصة بالنسبة للمريد البادئ والمتوسط والمنتهي العارف فأي النظرات يصادفها الرجحان.

لا شك أن النظرة الإجماعية التي استحبت الدعاء في كل حال ووقت ومناسبة هي الأرجح لكونها استندت إلى الأصول الشرعية من الكتاب والسنة، وإلى ما كان عليه الرسول > في أسمى أحواله، فإنه صلوات الله عليه وسلامه لم يترك الدعاء في أقرب أحواله من الله وهو قريب دائمًا وكذلك صحابته، ثم إن الدعاء هو سند الافتقار وعنوان العبودية، ورمز اللجوء وبيان الفاقة، ولغة التضرع، وأسلوب الاستكانة فينبغي أن يلازم العبد في كل أحواله كما لازم الأنبياء

(1) انظر القشيري : الرسالة : 4، 80، 120، 121، 128. واللمع : 57، 79، 80، 92.

والصديقين.

وإذا ورد عن رجال الطريق إيثار السكوت لمقتضى الإيمان بالقضاء فإن الأخبار الصحيحة تدلنا على أن الدعاء والقضاء يتعالجان (ولا يرد القضاء إلا الدعاء) كما جاء في الحديث الصحيح، والحق جل جلاله يقول: ﴿ **قُلْ مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ** ﴾ [الفرقان: 77]، فلا يعبأ بنا عطاء أو رفعًا لقضائه في الفتن والمحن إلا بالدعاء الشعوري الصادر من القلوب اللائذة المستعيذة به والمستغيثة بحوله وقوته سبحانه.

ثم إن استغراق الصوفية تحت سطوة الأحوال أمر لا يدوم باعترافهم فهم يرون أن الأحوال خاصة ما يتسم بالقوة منها كالغلبة والسكر والهيبة، والوجد والوجود والفناء والغيبة والمحو والستر والتجلي واللوائح والهجوم وغيرها مذاقات ترد ثم تنقشع سريعًا، ومعناه أن المقامات وكثيرًا من الأحوال كالحضور والصحو والتمكين والإثبات واليقين وعلمه والبقاء كلها مقامات أو أحوال فيها وجود وإحساس وشعور يبقى معها الدعاء، كما يبقى مع الأحوال التي هي ضد الاصطلام وسيطرة الواردات مثل البعد والفرقة التي تكون البشرية ومطالبها قائمة لدى العبد فيها بلا استغراق فإن رضي أعلن وإن طلب دعا.

وقد أعجبني بطريقة متفردة تعليل الشيخ زروق لبقاء الدعاء إذ يرى أن: (النظر السابق القسمة وواجب الحكمة هو القاضي بأن الدعاء عبودية اقترنت بسبب كاقتران الصلاة لوقتها ...) وإن تعجبنا من ذكر السبب لديه لم يتورع عن قوله بل (جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل، وقد جاء الأمر وترتيب الإجابة عليه – أي الدعاء – فلزم أن يراعى من حيث الحكمة) [1]، ومراعاته إنما تكون بالأداء من جهة كونه مسببًا عن العبودية، ومقترنًا في الوقت نفسه بأسباب الأوقات والأحوال الملازمة لها، وأعجب من ذلك قول معاذ بن جبل: (كلم الناس قليلًا وكلم ربك كثيرًا لعل قلبك يرى الله تعالى) [2]، وتكليم الرب الكثير هو مناجاته ودعاؤه.

(1) قواعد التصوف : 70.
(2) الرسالة : 122.

لوازم الدعاء شرطًا وأدبًا:

ما يلزم للدعاء بداية ويكون شرطًا وأساسًا له هو عقيدة صحيحة يتجه بها صاحبها إلى الله وحده ويفرده بالثناء والمناجاة مخلصًا منيبًا إليه دون ما سواه من العباد أو الشركاء أو الأسباب، فحتى لو كان لما يرجو سبب مقترن به لكن العبد الداعي وهو يطلب من الله لا بد أن يسقط تأثير الأسباب من نظره وركونه ولا يبقى لديه وفي أعماق قلبه وفؤاده إلا الله الفاعل المتفرد وحده، ويشترط أيضًا مع قوة العقيدة واليقين بالفردانية أن يقف مع القضاء بوصف الرضا بلا اعتراض ولا تسخط ولا خور أو ضعف أو ندم على ما فات أو خوف مما سيأتي، يستوي في ذلك لديه أحوال السراء والضراء، ولقد لام الله سبحانه الإنسان على دعائه أثناء الحاجة والضر والمحن فلما كشف الله عنه ما أصابه ﴿ **كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ** ﴾ [يونس: 12]، ﴿ **نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ** ﴾ [الزُمر: 8]، أو فرح بالسراء وقنط عند الضراء، أو دعا عند الحاجة فلما أصابته الرحمة نسى رحمة الله ونسب الأمر إلى نفسه وجهده وعلمه.

وبعد تصحيح العقيدة يأتي دور العزم والإرادة فلا يظهر من خلال دعائه التردد بل يعزم الحاجة المرجوة من الله عزمًا أكيدًا ولا يقل: (اللهم اغفر لي إن شئت، ولكن يعزم المسألة وليعظم الرغبة فإن الله لا يتعاظمه شيء أعطاه)، أو (فإن الله صانع ما شاء لا مكره له) حسب الروايات، والعزم يعني الشدة في الطلب، والجزم في الرغبة من غير ضعف ولا تعليق على مشيئة أو هو حسن الظن بالله في الإجابة [(1)]، أو يراد منه الثقة في اختيار الله وإرادته وأنه لا يكرهه أحد على فعل شيء وما دامت قدرة الله وإرادته كذلك فتعليق الطلب على المشيئة مستكره لأنه لا يعلق عليها إلا في حق من يتوجه عليه الإكراه، ويلحق بالعزم والنية حضور القلب، وعدم الغفلة والسهو أثناء الدعاء، فقد أخرج الترمذي في الدعوات، وأحمد في

---

(1) النووي شرح صحيح مسلم ج 1 : 6 – 7.

المسند عن أبي هريرة أن رسول الله > قال: **«إن الله لا يستجيب دعاء عبد من قلب لاه»**. حديث حسن.

وإذا انتهينا من الشروط الخاصة بالعقيدة وما يتصل بها رضا وعزمًا وحضورًا فلنسلك بعد ذلك طرق الآداب وهي كثيرة:

أولها: ما يرتبط بالأماكن والمناسبات، فبعد تصحيح ما سبق يتغير الأوقات الشريفة كساعات السحر من الليل لحديث النزول فيها، وكيوم الجمعة، وعرفة، وكذلك يتحين أفضل الأماكن كالقبلة والمساجد، وأعظمها الحرمين الشريفين، وكمواطن الذكر واجتماع الصالحين، وعند الزحف في الجهاد، ووقت نزول الغيث، وإقامة الصلوات المكتوبة، وبين الأذان والإقامة وفي السجود وغيرها من الأوقات والأماكن والمناسبات.

وثانيها: الآداب المتصلة بالنفس وإعدادها وشعورها، وأول ما يلزم الداعي هنا هو التوبة ورد المظالم، والحرص على ألا يظلم أحدًا، ولذا نجد سهل بن عبد الله التستري يستحث يعقوب بن الليث الأمير على التخلي عن الظلم وفك أسرى المظلومين، فاستجاب الأمير، فدعا له سهل قائلًا: (اللهم كما أريته ذل المعصية فأره عز الطاعة وفرج عنه)، وكان به علة فعافاه الله منها لتوه [(1)]، ويتجنب النميمة والمعاصي لكونها تحبط الدعاء، كما يقر بإساءته أمام ربه ليستجيب له.

ويقع الدعاء والعبد مسارع للخيرات يناجي ربه تضرعًا وخيفة، رغبًا ورهبًا، خوفًا وطمعًا ورجاء، حييًا من مولاه جل جلاله، رقيقًا خاشعًا لعزته، ولا يتعجل الإجابة فإنه (يستجاب لأحدكم ما لم يعجل فيقول قد دعوت ربي فلم يستجيب لي) [(2)]، ويطيب مطعمه ومشربه.

وثالثها ما يرتبط بالداعي في هيئته وصوته وأسلوبه، فيستحب له أن يرفع يديه عند الدعاء ويغض بصره إلى الأرض ويخفض صوته كما أمر الرسول > صحابته قائلًا: **«أربعوا على أنفسكم إنكم ليس تدعون أصم ولا غائبًا**

---

(1) الرسالة : 268.
(2) مسلم ج 1 : 51 – 52.

إنكم تدعون سميعًا قريبًا وهو معكم» [1]. ويبدأ دعاءه بالذكر [2]، كما كان يستفتح رسول الله > بقوله: **«سبحان ربي العلي الأعلى الوهاب»**، صحيح الإسناد، كما يتجنب في أسلوبه السجع المتكلف لأنه على حد قول النووي يذهب الخشوع والخضوع ويلهي عن الضراعة والافتقار وفراغ القلب، وهو (الاعتداء في الدعاء) [3]، كما جاء في الحديث، وقد نهى عنه رسول الله > فقال: **«إياكم والسجع في الدعاء حسب أحدكم أن يقول: اللهم إني أسألك الجنة وما قرب إليها من قول وعمل وأعوذ بك من النار وما قرب إليها من قول وعمل»**، صحيح الإسناد من حديث عائشة، (أما ما حصل بلا تكلف ولا أعمال فكر لكمال الفصاحة فلا بأس به بل هو حسن)، مثل قول النبي > : **«اللهم إني أسألك الهدى والتقى والعفاف والغنى»**، ويلح في الدعاء بصيغ متنوعة، ولا بأس من تكرار الصيغة الواحدة ثلاثًا، فابن مسعود يروي لنا أن رسول الله > كان (إذا دعا دعَا ثلاثًا وإذا سأل سأل ثلاثًا) متفق عليه، ولا يدعوه تأخر الإجابة إلى السكوت عن الطلب بل يلح لأنه لا يدري في أي الخير.

رابعها: الآداب المتعلقة بموضوع الدعاء ومقتضاه، فيستحب له أن يعمم في الدعاء، وألا يتمنى الموت، وذلك بصريح قول النبي > : **«لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به فإن كان لا بد متمنيًا فليقل: اللهم أحيني ما كانت الحياة خيرًا لي وتوفني ما كانت الوفاة خيرًا لي»**، فالكراهة المترتبة على ترك الأدب هنا مقصورة على الضر الخاص بالدنيا كالمرض والفاقة والمحنة وغيرها من مشاق الدنيا، أما الضر في الدين كخوف الفتن أو وقوعها فعلًا فقد تمنى الموت بسببها خلائق من السلف عند خوف الفتنة في أديانهم [4]، والصبر والجهاد والمجاهدة

(1) نفسه ج 1 : 25 _ 26.
(2) وكذلك الصلاة على رسول الله > وألا يكون قد أعجل إذا لم يصل عليه صلوات الله عليه.
(3) المصدر السابق، والإحياء : ج 1 : 164.
(4) النووي بشرح مسلم : 7 _ 8.

في كل أولى، ولا يسأل الله ما هو مناف للعافية ولكن يدعو بالعفو، فلقد عاد النبي > رجلًا من المسلمين قد خفت فصار مثل الفرخ فقال له رسول الله > : **«هل كنت تدعو بشيء أو تسأله إياه»**، قال: نعم كنت أقول: اللهم ما كنت معاقبي به في الآخرة فعجله لي في الدنيا، فقال رسول الله > : **«سبحان الله لا تطيقه أو لا تستطيعه، أفلا قلت: اللهم آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار»** (1)، قال: فدعا الله له فشفاه، نسأله سبحانه العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة لنا ولأزواجنا ولأولادنا وللمسلمين عامة.

التوارد بين الذكر والدعاء:

نقصد بذلك أن الذكر والاشتغال به قد يسد مسد الدعاء، والدعاء بما يحمل من الثناء على الله والصلاة على النبي > فهو ذكر، من ثم يتواردان على معنى جامع هو ذكر الله سبحانه بالمعنى العام دون التقيد بكون صيغته اسمًا مفردًا أو جملة، فالذكر الجامع شامل لكل ما يذكر العبد بالله ويصله به وإنما تواردًا على معنى عام لاستواء العبادتين في الأصل شرعًا وإذا تواردا جاز ترك إحداهما للأخرى على البدلية، من ثم يحل الذكر بالاسم أو بالجملة محل الدعاء في تحقيق الإجابة والمطالب وذلك عندما يشغل العبد بالذكر ويستغرق فيه استغراقًا تامًا كما حو هال أرباب النهايات والعارفين من المتحققين بالمقامات والأحوال المسيطرة، ولقد صح قول النبي > : **«من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين»**.

ويعلق صاحب إرشاد الساري في شرح البخاري على الحديث بقوله: لا شك أن الاستغراق في جلال الذات أفضل من مجرد المسألة، وبتلك الحالة العليا ظهرت الأفضلية عند الشيخ زروق، وتوارد الذكر على معناه وعلى الدعاء معًا، وتفوق على الثاني بالحضور والشهود في حال القرب من الله تعالى.

(1) نفسه : 13، وانظر : طاش كبرى زاده : مفتاح دار السعادة ج 3 : 157 – 159، والإحياء ج 2 : 161 – 168، كريم الدين البرموني : تنقيح روضة الأزهار : 353.

أما إذا لم يتحقق العبد بالاستغراق كان الدعاء أولى لاشتماله على معرفة عز الربوبية وذل العبودية وليست الأولية للدعاء تعني حلوله محل الذكر بل يراد منها الاشتغال به مع الذكر والتعبد بهما معا كل على حدة، وتحمس صاحب قواعد التصوف لأدائهما معًا قائلًا: (والتحقيق أن الأفضل في كل محال ما وقع فيه إذ الكل وقع لأنبياء الله في أحوال وهم فيها على أفضل الأحوال) [1]، ومع سمو أحوالهم ذكروا ودعوا.

التفكر عبادة باطنية:

تلك هي المرة الثانية التي أعود فيها إلى الحديث عن التفكر، وكانت الجولة الأولى في كتابنا (ملكات الوعي الإنساني في القرآن الكريم)، ولقد وقعت الدراسة بصورة مستفيضة تناولت مصدر التأمل الفكري، وطبيعة التفكر وخصائصه، وعلى أي وضع أمثل يجب أن نفكر، وبينت أن تلك العملية تصدر من قلة وتصادف مجالًا متسعًا ومسارح متشعبة، وألمحت إلى أهم سمات التفكر وحدوده وتعرضت إلى التفكر بين الاستدلال والوجدان، وإلى علاقة التفكر النظري بالعمل [2]، وتركزت الدراسة على النص القرآن وتحليله مع شيء من المقارنة بين آراء المفسرين وبين ما قاله علماء النفس والفلاسفة.

ونظرًا لأني لا أميل إلى تطعيم الإنتاج في دراسة بحثية بأخرى سلفت فإنني أستبقي ما مضى على حاله، وفي إطار الخطة التي رسمت له، والغاية التي انشئ من أجلها مع لفت النظر إلى ضرورة الرجوع إليها للأهمية، ولكونها لا تنفصل عن إثارتها لغرض خاص بالتربية الصوفية هنا، وما أضيفه على تلك الصفحات فهو بمثابة التكملة والتتميم، وله صلة وثيقة بالالتزام الصوفي، وأذكار وعبادة المريد. ولما كنا قد تناولنا الأذكار، والتسبيح، والصلاة على النبي >، والدعاء فإننا نختم تلك الجولة بالتفكر مؤكدين على أن ما سبق كان عبادة ظاهرة، وذكرًا لسانيًا بحضور قلبي، أما عبادة التفكر فهي باطنية صرفة، وهي صمت

(1) إرشاد الساري: ج 9 : 191، قواعد التصوف : 70 – 71.
(2) راجع هذا الكتاب من : 71 – 110.

عميق بنشاط داخلي أقوى بكثير من أعمال الجوارح الظاهرة، وتشترك فيه قوى العقل والقلب وجميع الأفئدة والوجدان، وتتميز تلك الحالة عند الصوفي في كونها نوعًا من التأمل الارتقائي الذي لا يقف بصاحبه عند حدود إثبات شيء أو نفي شيء، ولا يقتصر عند اليقظين على الإقرار بوجود الله، بل يتعداه ويعرج منه إلى ما بعد ذلك من محاولة التعرف المباشر على الله وحده وعلى ما يعطيه للعبيد الطالبين من مواهب ومنح وعطاءات، إنه يرتقي من الإيمان الثبوتي إلى مذاقات الإيمان ومواجيده، وإلى وجده وحلاوته كما جاء في الحديث [1]، وسوف يأتي لذلك بعض التفصيل.

أصول التفكر وساحاته:

في الكتاب المشار إليه وهو (ملكات الوعي) تحدثنا عن ملكات النظر، والتفكر، والتبصر، والتذكر، والتدبر والتفقه، وركزنا على الترتيب بينها، والتمايز بين أنشطتها الإدراكية، واعتبرنا كل ملكة قوة خاصة لها مفهوم مستقل، وحدودًا إدراكية معينة، ونظرًا لأن مهمة الدراسة هناك حول عمل الملكات واستقلالها فإن الفصل والتمييز بينها كان ضروريًا أما هنا فإن الغاية هي إعمار القلب وركون العقل، وتوجه الإنسان داخليًا إلى الله عن طريق آياته وخلقه ونعمه سواء كانت الآيات كونية أو متلوة، وسواء كان الخلق أرضيًا أو سماويًا أو نفسيًا وكذلك النعم لا فرق بين كونها مادية أو معنوية، وما دام الأمر كذلك فإن جميع الملكات معتبرة هنا، وداخلة تحت مقتضى التفكر، البعض منها يصلح بابًا ومقدمة مثل النظر، والآخر يكون ثمرة وفائدة مثل التبصر والتذكر والتفقه، وبذا يكون التفكر هو الملكة المهيمنة، والنشاط الشامل وما سواه إما مدخل له أو نتيجة مترتبة عليه، ومن المدخل حتى الثمرة يظل العقل مستمرًا في التفكير، ويخرج عمله في صورة نظر أو فكرة أو عبرة أو تبصر أو تذكر أو تدبر أو تفقه، الكل تفكر داخلي بصورة متعددة، وغني عن البيان أن القرآن الكريم قد زخر بالآيات التي

(1) «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان ... ».

تحث على كل ملكة من تلك الملكات حسبما ذكرنا هنالك وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى تكرار.

وما نود تسجيله في هذا المقام بصفة توضيحية أن القرآن أنشط القوى المتأملة كلها وآثارها حول الكون بأرضه وسماواته، وفي أعماق النفس وأغوارها، وذلك بشتى الأساليب التي تناسب كل مزاج وحالة روحية بحيث لم يترك وسيلة يصل بها إلى من في قلبه بقية من حياة إلا سلكها الوحي القرآني، فهو يستجيش القلوب والأفئدة والأعين والبصائر لتنظر وتتفكر في ملك السموات والأرض وطبقاتها وما يعرج فيها وما ينزل إليها وكل ما يحتويان من أملاك وأفلاك ودواب وأنعام ونباتات ومياه وظواهر طبيعية حية أو صامتة، وما يتولد من بعضها أو يخرج أو يولج أو يتوالد أو يتكاثر أو يتآلف أو يتراكم، وما هو متقن ومحكم أو جميل ومبدع، أو مبهر ومعجز، وأحيانًا يرد القرآن نظر الإنسان إلى ذاته في أصل الخلقة وما تلاها من تسوية ونفخ، ثم تزاوج وتوالد، وكذا ما تحتويه النفس من قوى وأفئدة ومشاعر ثم هو جل جلاله يسوق الأمر تكليفيًا ويثني بعد ذلك على المنصاعين والمتأملين من أولي الألباب، وقد يحض القرآن على التفكر في صورة قصة للاعتبار، وأحيانًا يهدد ويتوعد الكسالى والخاملين الذين لا يوجهون نظرهم وتفكيرهم توجيهًا صحيحًا ويعتبرهم كالدواب أو الأنعام أو ما هو أدنى من ذلك ويستنكر عليهم صنيعهم، وكل ذلك ليوقظ القلوب من همود الحس، ورتابة المألوف، وهموم العادة، ولكي يفتح البصائر على الآيات وحكمها وصولًا إلى المبدع، وتعبدًا رقيقًا، وتأملًا دفينًا، ثم الانتقال من الآيات إلى خالقها استغراقًا في معيته وأنواره وحكمه وأسراره.

وروت عائشة رضي الله عنها أنها رقت للنبي ﷺ وهو يبكي ليلة حتى بل لحيته، ثم سجد حتى بل الأرض، ثم اضطجع على جنبه حتى أتى بلال يؤذنه بصلاة الصبح، فقال: يا رسول الله ما يبكيك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: **«ويحك يا بلال وما يمنعني أن أبكي وقد أنزل الله تعالى علي في هذه الليلة ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الأَلْبَابِ ﴾** [آل عمران: 190]، **ثم قال: ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها»** ، وفي مسند الفردوس (تفكر ساعة خير

من عبادة ثمانين سنة) وروى جابر قال: (كان رسول الله > دائم التفكر طويل الأحزان، قليل الضحك إلا أن يبتسم)، وسئلت أم الدرداء عن عبادة زوجها أبي الدرداء فقالت: (التفكر والاعتبار) [1].

الآداب والشروط المثمرة:

لكي يؤتي الفكر ثماره لا بد له من ضرورات تصاحبه وتجعل التفكر منتجًا ومفيدًا، وتتشعب إلى شعبتين، إحداهما تتعلق بنشاط الذهن حول موضوعات التفكر، والأخرى تتصل بالصوارف والشواغل.

أما المتعلقة بالنشاط الذهني فإنه يلزم التركيز في موضوع التأمل وطول الفكرة معه ولقد رأينا رسول الله > بكى طويلًا عند آية واحدة وتوعد بالويل من لم يتفكر فيها، وبكاؤه من عمق التفكر معها واستيلاء معناها على قلبه، وحدثونا كثيرًا عن رجال وقفوا ساعات أو ليالي متفكرين في حادثة واحدة، ومن أمثلة ذلك ما وقع لداود الطائي عندما كان على سطح في ليلة قمراء فتفكر في ملكوت السموات والأرض وهو ينظر إلى السماء ويبكي حتى وقع في دار جار له، ولما سئل قال: ما شعرت بذلك، وآخر كان يتوضأ فعندما وضع يده في فوهة الركوة لم يرفعها حتى الفجر واستغرق في التفكير، وقال ابن المبارك لسهل بن علي وقد رآه متفكرًا أين بلغت، قال: الصراط، وطالب إبراهيم ابن أدهم ووهب والجنيد بطول الفكرة لأنها مخ العقل ولكونها تورث العلم وهو يورث العمل [2]، والطول عام في المجالات وخاص مركز على بعضها.

أما الشعبة المتصلة بالصوارف عن الثمرة والمنفعة من وراء التفكير فإنهم قد نبهوا على مراعاة آداب التفكير حيث توجد (في كل فكرة أدب، وفي كل إشارة علم) ويميز ذلك من فهم عن الله مراده وجني فوائد اليقين من خطابه كما نبهنا الحارث المحاسبي [3]، واعتبروا التفكر في الدنيا وكثرة النظر في الباطل، والركض في

(1) الطوسي : اللمع : 186.
(2) الإحياء : المجلد السادس ج 15 : 60 – 62.
(3) رسالة المستردين : 120 تحقيق أبو غدة.

الطريق على حد الشهوة، وسكون النفس إليها أو الاشتغال بها، أو الوقوع أسيرًا في حبالها، وكذا الانحسار في سجن الهوى أو غلبته عليه، أو الاتجاه بفكره إلى الأكوان عن المكون كل ذلك شواغل تحول دون الحصول على الفوائد الروحية المترتبة على التفكر فهي تذهب بمعرفة الحق من القلب، وتعمي عن النظر بالاعتبار، ويتوارى العقل لخف الركام الدنيوي والنفسي والشهواتي والمادي والكوني، والله أعز من أن يرضى معك بشريك أيا كان ذلك المزاحم.

أما إذا أنس قلبه بالله وحده، وسكنت النفس عن هواها وشهواتها تجلى عين الفؤاد وترددت عليه آيات الحق جل جلاله، وطرقته صور الوعد والوعيد، وتراءت أمام بصيرته منازل أهل الجنة والنار، وأداه ذلك إلى التقوى والخوف والهيبة والمعرفة وترقى حتى يصير كأنه يشاهد بقلبه تلك المشاهد الغيبية، أو يبصر ملكوت الآيات الكونية وأسرار الآيات المتلوة على حد ما سرد كل من أبي العباس بن مسروق الطوسي (299 هـ) وأبي بكر حامد الترمذي، وأبي محمد الجريري (311 هـ) وابن عطاء الأدمي (311 هـ) وأبي عبد الله بن الجلاء، والحكيم الترمذي، وأبي علي الروزباري (322 هـ) وأبي علي الثقفي (228 هـ) [1].

شمول الفوائد للتفكر:

تعالج تلك النقطة عموم النفع التي تعود على المؤمن المتفكر سواء كانت بدنية أو نفسية أو روحية، ولقد تساءل أولاً أحد الباحثين عن: (قيمة التفكر والتأمل من حيث هو عبادة بالنسبة للصحة الجسمية والنفسية للمؤمن)، وأجاب بأن مئات من الكتب والأبحاث التي أجريت في الآونة الأخيرة لتؤكد قيمة تلك العملية في علاج كثير من الأمراض، وأهمها علاج التوتر وضغط الدم، والصداع النصفي والأرق، وتخفيض نسبة الكوليسترول في الدم، ومقاومة الجلد للتيار الكهربائي الضعيف، والاضطرابات الهضمية المزمنة، وآلام الصدر وغيرها من الأمراض السيكوسوماتية (Psychosomatic) أي النفس جسمية، أو السيكوفسيولوجية

(1) السلمي : طبقات الصوفية : 56، 42، 67، 62، 64، 87، 89. الحكيم الترمذي : الفروق : 223.

أي النفسية العضوية.

وأبرز الذين قاموا بهذه الأبحاث في ميدان الطب السيكوسوماتي (النفس جسمي) الطبيب الأمريكي الشهير «بنسون Benson» فقد أثبت ببحوثه أن تغيير الأفكار التي تسبب الأمراض بأي وسيلة من وسائل التغيير يساعد على علاج الأمراض الناجمة عن الأفكار التي سيطرت قبل العلاج، والدراسة تثبت بداية أن كثيرًا من الأمراض الخطيرة تحدث نتيجة عوامل نفسية وتزول بعلاج أسبابها وتعديل تلك الأفكار التي أحدثت التأثير، وقد تكون الأسباب النفسية حقيقة وربما كانت وهمًا، فعندما نحاول تبديل الأفكار والظروف النفسية بغيرها شريطة كونها مفيدة يتحسن الجسم وتزول علله.

ومن أمثلة طريقة العلاج التي اصطنعها «بنسون» أنه يطلب من مريضه أن يجلس جلسة مريحة في مكان هادئ باسترخاء جسمي شامل ويغمض عينيه ويتنفس بهدوء وعمق، كما يطلب منه أن يختار كلمة ما يرددها ويفكر فيها، ثم بدا لهم أن يكون اختيار الكلمة من الأفق الإيماني والتي لها صلة وثيقة بالعقائد الدينية ويتخذ في جلسته هذه أسلوبًا سلبيًا بأن يتخلص من الأفكار التي لا تفتأ تتسرب إلى ذهنه حتى لا تمنعه من التركيز في التأمل والتفكير في الكلمة أو الجملة موضع التدريب، وأثبتت التجربة، كما دلت الحالات على أن التحسن كان مذهلًا إلى حد درامي، وقد أمكن تأكيد هذا التحسن من خلال ما يشعر به المرضى أنفسهم، وبواسطة القياسات الفسيولوجية الدقيقة، تلك التي أثبتت عند «بنسون» أن نسبة الكولسترول في دم المرضى الذين مارسوا الاسترخاء المرتبط بالعامل الإيماني قد انخفض بنسبة 35% بالمقارنة بمجموعة مشابهة من المرضى الذين لم يمارسوا العلاج بالتأمل، وكذلك لاحظ الأطباء أن نسبة ضربات القلب تنخفض انخفاضًا واضحًا قد يصل إلى ثلاث ضربات في الدقيقة الواحدة، كما تقل نسبة استهلاك الأوكسجين واحتراق السكر في الجسم، وتزداد نسبة موجات «الألفاء» التي يسجلها جهاز تخطيط الدماغ، وهذه الموجات لها صلة بحالة السكينة والهدوء

العميق والتفكير المركز [1].

وأضاف «لوشان Leshan» في كتابه (كيف تتأمل؟) الذي طبع أكثر من عشرين مرة أن التأمل والتفكير الارتقائي يزيد من مقاومة الجلد للتيار الكهربائي بدرجة قد تصل إلى 400%، ويؤكد «لوشان» أن الحالة النفسية للتأمل العميق هي حالة من السكينة مضادة تمامًا للقلق والغضب والتوتر والأرق، ونظرًا لنجاح التفكر في علاج الأمراض المشار إليها سابقًا ولاحقًا فقد وصف بعض العلماء هذه الظاهرة «بالثورة العلمية الثالثة» في الطب الغربي الحديث بعد ثورة الجراحة أولًا واكتشاف البنسلين والمضادات الحيوية ثانيًا، ولذا تجاوزت الدراسات «بنسون»، و «لوشان» إلى ظهور مئات المؤلفات (التي تدعو إلى تحسين صحة الإنسان الجسمية بتغيير أفكاره ومشاعره وانفعالاته)، ومن أهمها بحوث الدكتور أحمد القاضي التي أجراها في عيادات «أكبر» في فلوريدا بالولايات المتحدة الأمريكية، والتي أثبت فيها أن مجرد استماع المسلم لآيات من القرآن الكريم سواء كان من المتحدثين باللغة العربية أو بغيرها يأتي بجميع التغيرات الفسيولوجية الدالة على خفض التوتر والقلق ونزول السكينة وزيادة المناعة ضد الأمراض وغيرها، وأكدت تلك الأبحاث للدكتور القاضي وقد استخدم أحدث أجهزة المراقبة الإلكترونية لضغط الدم، وسرعة ضربات القلب، وقوة شد العضلات، ومقاومة الجلد للتيار الكهربائي أن لتلاوة القرآن أثرًا مهدئًا واضحًا في 97% من الحالات [2].

ونأتي ثانيًا إلى الثمار المعرفية والروحية التي تعود على المؤمن من جراء تفكره، ونلتقي خلال تلك الجولة مع الغزالي أصالة وابن قيم الجوزية تأثرًا، وقد اهتما معًا بإبراز دور الفكر في استخراج المعارف، ثم مهمة المعرفة والعلوم في شحذ الهمم وخفر الجوارح للعمل، واعتقد أن من أقدم الذين أثاروا تلك المسألة الدقيقة وهبة بن منبه عندما قال: (ما طالت فكرة امرئ قط إلا علم، وما علم

---

(1) د / مالك بدري : التفكر من المشاهدة إلى الشهود : 42 – 47، الوفاء للطباعة والنشر 1413 هـ، 1992 م. ط ثانية. سلسلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
(2) نفسه : 44، 47، 51.



امرئ قط إلا عمل)، ويوافقه أبو العباس بن مسروق (299 هـ) في قولـه: (شـجرة المعرفـة تسقى بماء الفكر) [1].

ثم يضع الغزالي بعبقريته مثل هذه المقولات فـي نظـرة موسـعة يبـدأها ببيـان مركـز التفكـر وقيمتـه، وأنـه: (مفتـاح الأنـوار، ومبـدأ الاستبصـار، وهـو شـبكة العلـوم، ومصـيدة المعارف والفهوم)، وبه تستجلب المعارف والعلوم التي لم تكن تعرف [2]، وهو يحصـل مـا ليس حاصلًا في القلب ويزيده، ويكشف عـن حقـائق الأمـور ويظهرهـا ويميـز مراتبهـا فـي الخير والشر ويوضح مفضولها عن فاضلها، وأسبابها المؤدية لها، وما يقاوم تلـك الأسـباب ويدفع موجبها، وكما يفرق بين الوهم والخيال المانع لأكثر النـاس مـن انتهـاز الفـرص بعـد إمكانهـا وبـين السـبب المـانع حقيقـة، ثـم هـو يتأمـل العواقـب ويضـعها التفكـر مواضـعها الصحيحة، ويحدد مراتبها الدقيقة، ويطرد من فؤاده وقلبه الشواغل والصوارف [3].

وإذا كان للتفكر تلك الميزة في استخراج العلوم والمعارف فكيف يعمل وما الطريق إلا الاستنباط والكشف عن الحقائق؟

يجيبنا الغزالي ويتبعه ابن قيم بأن أعظم مهمة للفكر هي: (إحضـار معرفتين فـي القلـب ليستثمر منهما معرفة ثالثة)، ولو وقف كل منهما عند هذا الحد لقلنـا إن تلـك العبـارة تصـلح أن تكون أساسًا قويًا لآراء «هيجل»، وأضرابه حول صراع الأفكار وما يترتـب عليـه مـن استخراج فكرة جديدة سرعان ما تتصـادم بـأخرى ليتولـد منهـا فكـرة تاليـة وهكـذا دواليـك، وعملية الصراع بين الأفكار وما يتولد عنها من جديد هي التي نقلها «كارل مـاركس» إلـى ساحة العالم فيما عرف بالجدلية المادية وما هي في الأصل إلا الجدلية العقلية لدى «هيجل» لبست ثوب الاسمية المادية عن الفيلسوف (فيورباخ) وخرجـت بـذلك مـن بـاب العقليـة إلـى الفلسفة المادية الملحدة، وما قصد الغزالي من المعرفتين المنتجتـين للتاليـة، وكـذا «هيجـل» إلا زيادة المعرفة واستمرارها

(1) الإحياء : المجلد السادس ج 15 : 61.
(2) نفسه : 59، 53.
(3) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة : ج 1 : 331، 328.

وما علما أن «ماركس» سيحول العملية إلى المادة ليقول بقدمها وخلودها.

أقول: إن الغزالي ومتابعه ابن قيم قد أرسا قواعد الجدلية العقلية وإن كانت الأمثلة التي ساقها كل منهما دلت على أن أبا حامد عني بالمعرفتين المقدمتين الصغرى والكبرى في منطق أرسطو، يقول: من عرف أن الأبقى أولى بالإيثار، ثم يعرف أن الآخرة أبقى، يحصل له من هاتين المعرفتين معرفة ثالثة وهي أن الآخرة أولى بالإيثار، فالحد المكرر وقع موضوعًا في الصغرى محمولاً في الكبرى، ثم حذف فأنتج: الآخرة أولى بالإيثار، وهذا الإنتاج يتم من خلال قواعد فنية وضعها صاحب المنطق الصوري للأشكال الأربعة حتى تتحقق النتيجة من خلال المقدمتين اللتين يحملان أحيانًا صراعًا فكريًا خاصة إذا اجتمع فيهما الإيجاب والسلب، وما يظهر من كلام الغزالي وابن قيم الناقل هو أن الصراع الفكري بين مقدمتين وضعتا وضعًا فنيًا قد أنتج معرفة ثالثة، ولو وضعت الثالثة وضعًا منطقيًا لأنتجت معرفة جديدة. وتستمر عملية توليد الأفكار الجديدة من معرفتين لدى الغزالي وبذلك يتكاثر العلم، وتتوالد المعرفة من المعرفة، ويتمادى النتاج والفكر إلى ما لا نهاية، ولا ينسد إلا بالصوارف أو الموت، وتلك ثمرة التفكر الخاصة [1].

أما الثمرة العامة فإنها تنشأ من تلك المعارف الخاصة، وللغزالي طريق معين يتبعه وينقله عنه ابن قيم يبين فيه كيف تخرج المعرفة إلى الخارج عملاً وسلوكًا فيقول: إذا حصل العلم في القلب تغير حال القلب، وإذا تغير حال القلب تغيرت أعمال الجوارح، فالعمل تابع الحال، والحال تابع العلم، والعلم تابع التفكر، وتغير الحال الناشئ عن العلم يكون ببث المحبة وتقوية الوازع نحو الشيء المعلوم، وإذا تغير الحال من الإعراض إلى الإقبال، أو من الغفلة إلى اليقظة، أو من البغض إلى الحب تبدلت الإرادة ثم أثمر تغير الإرادة تغير الجوارح في طرح ما هو أدنى إلى ما هو أبقى، فهناك خمسة مراتب: أولاها: التفكر بإحضار معرفتين في القلب، وثانيهما: طلب المعرفة المقصودة منهما، والثالثة: حصول المعرفة المطلوبة

(1) الغزالي : نفس المصدر : 62، 63، 64.

بالفعل واستنارة القلب بها، والرابعة: تغير حال القلب وتبدله وميله نحو مقتضى المعرفة الحاصلة، والخامسة: خدمة الجوارح لما مال إليه القلب، وما دام الأمر كذلك فزناد نور المعرفة هو الفكر، ومنه تتوالى المؤثرات حتى يظهر موضوع الفكر عملًا ظاهريًا باديًا على الجوارح محببًا إلى العارف [1].

أبرز خصائص التفكر:

عندما نتناول هذه المسألة يجب أن نستبعد من تصورنا المحاولات الرامية إلى فهم طبيعة التفكر أو البناء العقلي والمجرى الشعوري لدى الإنسان مثلما دأبت عليه الدراسات الفلسفية القديمة فيما يتعلق بالنفس، وإذا استبعدنا هذا فإننا كذلك لا نذهب إلى ما تذهب إليه المدارس النفسية الحديثة من ربط النشاط النفسي عامة والذهني خاصة بالبيئة والحوادث الخارجية، والفعل وردوده والمؤثرات المحيطة، وكذلك فإننا لا ندرس التفكر في إطار ما يسميه علم النفس الحديث بسيكولوجية التفكير، وإنما نعني بالخصائص ما يستند إليه التفكر من ملكات داخلية تشترك في إحداثه وهل ما تفرزه تلك الملكات واحد من حيث التسمية والأثر النفسي والسلوكي، وهل يمكن لتلك الملكات أن تعمل مستقلة للوصول إلى غاياتها الروحية العليا أو لا بد لها من عون إلهي يهديها إلى الصواب في الفهم، ويوفقها إلى ما ترقى، وأخيرًا ما الفرق الكبيرة بين السعة في المجالات لدى أرباب التفكر الإيماني والتفكر الدنيوي.

تلك هي أهم النقاط التي نعنيها بالخصائص، وسوف نضعها في فقرات محددة:

أ ـ لا شك أن القوة العليا التي تنتج التفكر هي العقل، والصوفية مع كونهم أرباب أذواق، وأصحاب مواجيد، وطلاب معرفة بصيرية نقية لكنهم مع ذلك يفسحون للعقل مجالًا كبيرًا في منهجهم وفي مراحل سلوكهم، من أجل هذا صح قول الكلاباذي عن القوم (وأجمعوا أنه لا يعرفه إلا ذو عقل لأن العقل آلة للعبد

(1) نفسه : 64، 65. مفتاح دار السعادة : ج 1 : 229.

يعرف به ما عرف) [1]، ويقول أحمد بن عاصم الأنطاكي: (أنفع العقل ما عرفك نعم الله عليك، وأعانك على شكرها، وقام بخلاف الهوى) [2].

فبالعقل نتفكر، وبالتفكر نعرف ونحصل الفكر، والعقل آلة تعمل وتجد باستمرار، وهي إذ تجتهد وتنشط ساعية لفهم شيء نقول إنها تفكر، فإذا أثمرت وعبرت عن مقصودها، وصاغت ما توصلت إليه في عبارات لغوية نطق بها اللسان أو احتفظ بها الجنان سمينا إنتاجها هذا فكرًا وأفكارًا، وربما استعمل البعض في غير دقة لفظة الفكرة مكان عملية التفكر قبل نضجها مثلما استخدمها أبو عبد الله السجزي وأحمد بن محمد بن عبد الملك التبريزي، والأولى أن يظل التفكر خاصًا بالنشاط، وأن يعبر عن الإنتاج بالفكر أو العلم أو المعرفة.

ومع أن العقل آلة للتفكر وما يتبعه من معارف إلا أنه لا يعمل وحده بعيدًا عن العاطفة والانفعال والوجدان، وقبل ذلك ومعه الحس والنظر، فالمؤمن المتفكر خاصة تتضافر قواه الداخلية على التفكر تغذية لإيمانه، وتحصيلًا لمعارفه ووصولًا إلى ربه.

وللعلم فإن القوى الأصلية والمتعاونة في عملية التفكر ليست واحدة لدى جميع الناس بل تتفاوت حسب قدرات الأفراد جبلية وفطرة، وحسب الجهد المبذول في التركيز، وتبعًا لحالات الانفعال بالشيء الذي نتفكر فيه، وللظروف المحيطة به بيئة وخلوة أو اجتماعًا، وكذلك بحسب رتبة الإنسان في السلوك، فكل مرحلة سلوكية لها قدرتها على التفكر، وقد يسمى إنتاجها بتسمية خاصة، ويلحظ هذا الفرق منصور بن عمار في قوله: (إن الحكمة تنطق في قلوب المؤمنين بلسان التصديق وفي قلوب الزاهدين بلسان التفضيل، وفي قلوب العباد بلسان التوفيق، وفي قلوب العارفين بلسان التفكر، وفي قلوب العلماء بلسان التذكر) [3].

وإذا تنوعت الجهود بحسب ما ذكر فإن إنتاجها يتنوع تبعًا لذلك، ولقد كان منصور ابن عمار في عبارته السابقة أدق من الغزالي لأن الأول سمى جميع إنتاج الرتب

(1) التعرف 81، 82.
(2) السلمي : طبقات الصوفية : 33.
(3) نفسه : 32.

من المؤمنين والزاهدين، والعباد والعارفين والعلماء حكمة إلا أنه أعطى لكل درجة تسمية تخصها، فجعل حكمة المؤمنين تصديقًا، وحكمة الزهاد تفضيلًا وإيثارًا للآخرة على الأولى، ووسم حكمة العباد بالتوفيق، وارتقى بالعارفين فأطلق على حكمتهم تفكرًا، وسمى حكمة العلماء تذكرًا، أما الغزالي فإنه لم يميز بين التدبر والتأمل والتفكر وجعلها مترادفة على معنى واحد، بخلاف التذكر والاعتبار والنظر فهي مختلفة المعاني لاعتبارات تميزها وإن رجعت في الأصل إلى مسمى واحد [1]، ومن جانبي فأنا مع الذين يقولون بالتنوع المعنوي كالحكيم الترمذي في كتابه القيم «الفروق ومنع الترادف» وقد سرد فيه كثيرًا من الألفاظ وميز بين أضدادها أو بينها وبين ما يوهم التشابه معها.

وإذا كانت الألفاظ يحمل كل منها دلالة تخصها فإنه في مجالنا الذي نحن بصدده يفرقون من جهة الخصائص بين التفكير والتفكر، التفكير عند آخر ما انتهى إليه علماء النفس في النصف الثاني من القرن العشرين يهتم اهتمامًا متزايدًا بالعمليات المعرفية وبالوسائل العقلية الداخلية التي يستخدمها الإنسان في تحليل وتصنيف المعلومات التي يستقيها من بيئته ويستخدمها في التخطيط للوصول إلى غاياته، ولم يعد مقصورًا على مجرد المثيرات والاستجابات التي لا تعدو أن تكون حديث الشخص الداخلي مع نفسه، والتفكير بهذا التصور الجديد يكون مصدرًا من فكر، أما التفكر الذي هو من تفكر فإنه يتجاوز بآماله غايات الدنيا التي قد يقف عندها التفكير إلى الآخرة، ومن المخلوقات إلى خالقها جل جلاله، فهو أي التفكر لا يظل حبيسًا في دائرة الذات أو مثيراتها الدنيوية أو المادية بل يخرج من قمقم المادة وجمودها إلى سعة الروح وإلى ما وراء هذا الكون [2]، وإلى مبدعه الأعظم، ويتطلع المتفكر إلى عالم غيبي أرحب وإلى عطاءات ربانية تفوق متع الدنيا وزينتها ومما أعجبني في بيان الفروق بين الفكرة والعبرة ما جاء في عبارة وجيزة على

(1) الإحياء ج 15 : 63.
(2) مالك بدري : التفكر : 16، 18، 32، 33 بتصرف.

لسان أبي عبد الله السجزي إذ قال: (العبرة أن تجعل كل حاضر غائبًا، والفكرة أن تجعل كل غائب حاضرًا) [1]، وتعني قولته أن العبرة تتعلق بحادثة واقعية مؤثرة، وبآيات مبهرة أو بقصص بارز ومشاهد، يأخذ منها المعتبر درسًا لما سوف يحدث في الدنيا أو في الآخرة، فالحوادث الحاضرة تصلح أن تكون دليلًا وزاجرًا عما يغيب، أما الفكرة فستحضر الغائب وتتناوله بالفهم والتأمل وتتمثله كأنه حاضر، والنظر يتعلق بالمرئي المحسوس هو الآخر.

ودعونا من الاستطراد في الفروق بين نشاط الذهن هنا فإننا قد أتينا عليها في كتابنا «ملكات الوعي الإنساني» ونتنقل الآن إلى الحديث عن إمكان استقلال العقل بالتفكر أو أنه يحتاج إلى معونة من خارج ذاته، وإذا كان محتاجًا فما سنده في التفكر كي يصل إلى مبتغاه؟

إن الصوفية - كما قلنا – اعتمدوا العقل في منهجهم، وفي رسم طريق السلوك عندهم غير أنهم مع ذلك لم يذهبوا معه إلى حدود بعيدة من الاعتماد على الذات العاقلة أو المتأملة، ولم يبالغوا في استقلال قدراته مثلما فعل المتكلمون عامة والمعتزلة خاصة والفلاسفة كذلك إنما ألجأوه لكي يعي ويفهم جيدًا أو يتفكر في صواب أن يركن إلى الله ذاتًا وهداية وتوفيقًا أو إليه وحيًا، بذا يوفق العقل في وجهته، ويظفر بنهمته في المعرفة الإيمانية الارتقائية، من ثم هتف أبو يزيد البسطامي مناجيًا حبيبه: (يا رب أفهمني عنك فإني لا أفهم عنك إلا بك) وأكد كل من أبي الحسين النوري وأبي العباس أحمد بن عطاء الأدمي على إن أسلم العقول وأصحها في تفكيرها قلب عقل الأشياء بالله ورجع إليه في كل شيء وصاحبه توفيقه سبحانه وتعالى [2].

ويشترك الجيلي صاحب كتاب «الإنسان الكامل» في ضوابط العقل كي يتفكر بطريقة مثمرة فينشد من شعره:

(1) السلمي : الطبقات : 60.
(2) طبقات السلمي : 19، 39، 64.

الفكــر نــور فــي ظــلام الأنفــس	*	يهـدي الصـواب بـه فـؤاد الكـيس
لكنمـــا زلقاتـــه تنمـــو علـــى	*	قطر السحاب وعد رمل البسبس
ولـــه أصــول إن يراعيهــا الفتــى	*	تحفظه عن فرع الخطا في المقيس
تلـك الأصـول علـى تنـوع جنسـها	*	قسـمان يحفظهـن مـن لـم يخـنس
عقل، وقسم العقل مضطر ومكـ	*	تسب بحسن تجارب في الأنفس
والنقـل قسـم وهـو إيمـان الفتـى	*	بمغيـــب نيرانـــه لـــم تقـــبس
هذان أصل الفكر من أهل النهى	*	من لم يقس بهما يقم في الحندس
لكـــن أربـــاب العقـــول فأصـــلهم	*	نظـر يصـح بحكـم عقـل أرأس
لا يأخـــذون بأصـــل إيمـــان ولا	*	هو عندهم بضياء صبح مشمس
فلأجـل ذا غلطـوا وفـات علـيهم	*	عـين الصـواب وكـل أمـر أنفـس

فقد ركز على كون التفكر نورًا يضيء الأنفس، ولكن حجبه وأخطاءه كثيرة، والذي يهديه إلى الصواب هو العقل الضروري، وعقل التجارب، وعليه أن يستضيء بنور الوحي وبالإيمان بالغيب، وإذا لم يتحصن العقل بالنقل أو بالغ في الاعتداد بنفسه غلط وفاته عين الصواب ونفيس الأمور، وإذا استجاب العقل لما قلنا عرج بفكره إلى: (نقطة مركز العظيم وجال في سطح خطه القويم، وظفر بالتجلي المصون الملقب بالدر المكنون) (1).

ب – هذا العقل وما يلزمه من لجوء إلى الله واستضاءة بالوحي قد مد الله له في تفكره فأفسح المجال لنظره وتأمله حتى أنه ليعمل على امتداد الزمان كله، وفي سائر ساحات المكان الشاسعة ثم يغوص في النفس الإنسانية فهمًا وتبصرًا، كما يتدبر الآيات التي لا تحد في معناها بزمان ولا مكان مع كونها واقعة تحت بصره مثل الوحي، وأيضًا فإن التفكر يمتد خارج نطاق الزمان وحدود المكان المعهودة. أما أنه يعمل على امتداد الزمان وساحات المكان فهذا ما يدعو إليه القرآن من النظر في الآيات الكونية كلها سماوية وأرضية، محيطة به أو خارج دائرته وبيته

(1) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل : ج 2 : 38، 39.

وبيئته، توجد أحداثها في زمنه أو تضرب في أعماق الماضي وجذوره، حتى ولو تعلق التفكر ببداية الخلق ذاته ثم قفز منها سريعًا ليقطع رحلة الزمن كله إلى النهاية مقيسًا لها على ما استيقن من البداية، إن كل ذلك من أبرز الخصائص المتعلقة بمجال التفكر.

وأيضًا يدخل التفكر في الآفاق ضمن مسافات الامتداد الزماني والمكاني واتساعها مع أن تناولها بالنظر الدقيق كان أمرًا متعسرًا في كثير من العصور البشرية، وليت القرآن قد كلفهم النظر إلى الملك في أموره البادية إذا لهان الأمر ولكنه طالبهم بالتدقيق في سننه وملكوته ونظامه.

وهناك مجالات كلف العقل بتدبرها وهي وافدة إلى حدود الزمان والمكان من خارج مقاديرهما ومسافاتهما، وبين أحكامها ومعانيها ما لا يخضع لمعايير المكان والزمان، ويفوق أسلوب نظمها قدرات المتفكر نفسه، وتلك هي آيات القرآن الكريم.

وللمتفكر وعليه أن يمد بصره وبصيرته ويتسامى بتفكره ليتجاوز كل حدود للزمان والمكان كما يلمسها من حوله فيفكر في الغيب وما بعد الموت، والمصير، والوعد، والوعيد، ونهاية الفريقين من المؤمنين والكافرين.

وكما نبهنا على أن الصوفية قد اعتدوا بالعقل ونشاطه في التأمل لزيادة الإيمان واليقين فإنهم لم يعيشوا هائمين بأرواحهم في الأسرار والمنح والمواهب بل جعلوا الكون محط أنظارهم في التفكر، واعتمدوه طريقًا من طرق الوصول، وسبيلًا يتقربون من خلاله إلى خالقه ومبدعه، ويتعبدون الله بالتجول ذهنًا وفكرًا وبصرًا وبصيرة في ظواهره وآياته وسننه وجماله ونعمه، وجعلوا الدلائل عليه متمثلة في ملكه الظاهر، ثم تدبيره في ملكه، وبالقطع كان القرآن بنوره وأسراره وبراهينه أعذب طريق وأروى سبيل يقذف بالمريد في ساحة القرب مع الأمان والاطمئنان. وأقوالهم في ذلك تبلغ حدًا من الدقة والحكمة تفوق من سواهم من أرباب العقول أنفسهم، فها هو أبو سعيد الخراز (279 هـ) يقول: (للأولياء لسانان: لسان في الباطن يعرفهم صنع الصانع في المصنوع، ولسان في الظاهر يعلمهم علم

المخلوقين، فلسان الظاهر يكلم أجسامهم ولسان الباطن يناجي أرواحهم) [1]، ولو أخذنا بمنطوق العبارة لقلنا إنهم في باطنهم ربانيون وفي ظواهرهم علماء دين ودنيا يعلمون خصائص الأجسام ووظائفها ويسهمون في العلوم الكونية بجهودهم ونشاطهم، ويوافق الخراز فيما قاله كل من أبي محمد الجريري (311 هـ) وابن قيم، وأحمد بن محمد بن عبد الملك التبريزي [2]، ولا يخشى ابن قيم من أن يعلن (إن رأس الأمر وعموده في ذلك هو دوام التفكر وتدبر آيات الله) [3].

ج – والصوفية إذ يتجهون إلى الكون بعقولهم المصحوبة بالتوفيق الإلهي لا ينظرون إلى مادية الكون ولا يقفون عندها وكذا شأنهم في كل تفكر لأي مجال من المجالات إنما ينشدون المعرفة وقوتها وتساميها، بمعنى أنهم يريدون زيادة العلوم والمعارف الناتجة عن التفكر والترقي من معرفة الخلق إلى معرفة الحق، ومن المعرفة الكسبية إلى الوهبية، ثم إنهم من جهة ثانية بصرف النظر عن تحصيل العلوم والمعارف من وراء التفكر يتعبدون الله عبادة حرة ساكنة بتأملهم، ويشحنون العقل والخيال والوجدان والمشاعر بهذا التوجه التأملي كي يكون الباطن ممتلئًا يقينًا ورقة وربانية فإن أدى المتفكر عمله وقام بفرائضه في الظاهر أداها وفيه شحنة باطنية غامرة.

التفكر من البداية إلى حدود النهاية:

كثير من المتأملين وضعوا تدرج التفكير مواضع متعددة، كل ينوعه حسب تصوره لكناه في جملتها لا تخرج عن ثلاثة مدارج، هي مجموع المراحل التي تدخل في حيز الإمكان البشري بحيث إذا حاول اجتيازها التقى بحقيقة لا قدرة له على إدراكها، وتستوعب تلك المراحل طموح المتفكرين من أرباب النظر سواء كانوا يبتغون التأمل العلمي والبحث عن سنن الكون وقوانينه فحسب أو كانوا

(1) طبقات السلمي : 54.
(2) راجع : السلمي في الطبقات : 61، وابن الجوزي في الفوائد : 166، والتبريزي في سراج القلوب : 39.
(3) زاد المهاجر : 62.

ينشدون من وراء تفكيرهم وتفكرهم تخطي المعرفة الكونية إلى ما فوقها والتعرف على مبدع الكون وخالقه وصفاته والاتصال به تصديقًا ويقينًا وإيمانًا، أو كشفًا وشهودًا وعيانًا، ولكل مرحلة خصائصها المعرفية والتعبيرية.

ولقد أدرك أبو الحسين النوري وأبو بكر حامد الترمذي الخراساني هذا التنوع وما يترتب عليه من آثار فقرر أولهما أن مقامات أهل النظر في النظر شتى: فهناك من كان نظره نظر التسلي وهذا خارج عن مقصودنا، ومنهم من بدأ تفكره بقصد الاستفادة كمرحلة أولية، ثم ثنى فريق منهم فارتقى بتفكره إلى غاية الإشراف والمطالعة وإنعام النظر في المشكلات والمماثلات والسنن والنظام والجمال والإبداع وسما إيمانه بسمو تفكره، وعملت المعرفة النظرية وما صاحبها من قوة في السلوك عملها في النفوس تصفية، وفي القلوب تجلية فأهلت المتأمل إلى الارتقاء للدرجة الأسمى وهي مشاهدة الصانع المبدع، والمانح الواهب.

وفي الدرجة الأولى التي يشتغل فيها المؤمن بالتفكر في آيات الله أو آلائه ونعمه أو وعده ووعيده أو في جفاء نفسه مع إحسان الله تتحصل له المعرفة، والرغبة في الطاعة، والموافقة لله سبحانه والرهبة منه جل جلاله، والحياء منه، وتبذر بذور المحبة لله عنده لما أعطاه الله من نعم ووسع عليه من أرزاق، ويزداد كل هذا مع الدرجة الثانية بالإضافة إلى زيادة الخضوع والخشوع والخشية والتقوى والورع والشكر والرضا والمجاهدة [1].

وفي كل من المرحلتين الأولى والثانية يكون الإنسان محصلًا وقادرًا على الاستيعاب والتحليل والتركيب والاستنتاج، وتكون ملكة التعبير اللغوي عنده مهيأة لأن تنظم وتكون المفاهيم المحددة وتنطق بها، وعن طريق اللغة يحدد وسائل ونتائج تفكره وينقلها إلى الآخرين وحتى لو اختزن شيئًا منها فإنه يكون على دراية بما اختزن كما كان على وعي بما أفصح، وإن الملكات العقلية والتخيلية وسائر القوى الإدراكية لتدرك أنها تعمل، وتشعر بما توصلت إليه وما لا تتوصل إليه، ثم إنها

(1) انظر : طبقات السلمي : 39، 67.

تستعين باللغة التي لم تعد رموز تعبير فحسب بل صارت عند علماء اللغة المحدثين نظامًا أساسيًا يستخدمه الإنسان في التفكير، وأضحت عند «وورف Whorf» صاحب النظرية النسبية اللغوية هي التي تحدد وسائل تفكير الفرد والجماعة، فما زال الصوفي في الدرجتين مدركًا لما يفكر ولما به ينطق.

أما إذا انتقل العارف إلى الدرجة الثالثة وهي الأرقى والأسمى وغلبت عليه الفكرة، وألقت به من شطآنها إلى أعماقها فغاص فيها، أو قهرته قهر الاستيلاء والسيطرة، عندئذ تلتقي موضوعات التفكر في حالة واحدة، وتتجمع الإدراكات والقوى في إحساس داخلي وشعور واحد، ويسلبه الموضوع المسيطر عما سواه، كما يفقده حتى عن وعيه بالذات، ويحيا حاضرًا غائبًا، كائنًا بائنًا، موجودًا فانيًا، مضطربًا ساكنًا، فرقًا متلذذًا، كما لم يسمع يعقوب القاري (82 هـ) أصوات جماعة بالمسجد قد ارتفعت لطول تفكره، وشب حريق في بيت مسلم بن بشار البصري المتوفى في خلافة عمر بن عبد العزيز أواخر القرن الأول الهجري ولم يشعر به حتى أطفأوه [1]، وأيضًا حدث لسفيان الثوري (161 هـ) عندما ناوله خادمه المطهرة فظل إلى الفجر قابضًا عليها يتفكر، ولما انتابت تلك الحالة داود الطائي (168 هـ) وقع من فوق السطح ولم يدر، وشهد سهل بن علي المروزي الذي روى عن ابن المبارك جنازة، ولما دخل المسجد سيطر التفكر عليه فخرج الناس بها وبقي هو فلم يحس، وأخبر أحمد بن أبي الحواري (230 هـ) أنه كان يقرأ الآية الواحدة فيحار عقله فيها فلا يتجاوزها، ويعجب (من حفاظ القرآن يهنيهم النوم ... أما لو فهموا ما يتلون وعرفوا حقه، وتلذذوا به لذهب عنهم النوم فرحًا بما رزقوا ووفقوا)، فإذا اقترب المتفكر من الله قربًا شديدًا حتى كان الله كل همه لا يستقطعه من الكون شيء، ويبقى معه في معيته، عندئذ يقال: تجلت حقائق الحق لسره فقهرته وأزالت عنه الظنون والأماني، وسقطت معها آثار الفهوم والعلوم، وبقي الرسم الجاري لمحل الأمر، وترى العارف المشاهد والمكاشف

(1) الحكيم الترمذي : الفروق ومنع الترادف : 223 – 224، تحقيق الدكتور محمد الجيوشي. النهار للطباعة والنشر. القاهرة 1419 هـ / 1998 م.

أميرًا يطاع أمره ساكنًا (وهو يباري الريح) متربعًا على كرسي الولاية، له فيها القدم والتصرف على حد تعبير أبو بكر الكتاني، وابن قيم الجوزية [1]، والأخير صاحب عبارات مباراة الريح والسكون والتصرف فماذا يرى المنكرون على القوم أحوالهم ممن يقدرون مذهبه ويتمسكون بفكره وعقيدته ... ؟؟

إن إنكار حالات الشهود والكشف الناتجة عن التفكر أو التعبد وما يرد فيها من أذواق ومواجيد يعتبر من جهة تدخلًا بالعقل في حالات ارتقت عما هو فوق العقل، وقد رد عليهم العبد الصالح بما رد به على موسى، قال: ﴿ **قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا** (67) **وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا** ﴾ [الكهف : 67 – 68]، ومن جهة ثانية فإن هذه الحالة التي تصعد من الكون إلى ما فوقه ويحياها المتحققون ليست أمرًا متوهمًا ولا إيحاء ذاتيًا (بل هي حقيقة يثبتها التشابه المذهل بين الخبرات الروحية التي يسجلها النساك والعباد في شتى أنحاء العالم) حسبما رد (لوشان Leshan) على الذين يستبعدون بعقولهم وقوع تلك الدرجات من المعرفة والأحوال.

ويقرر بعد ذلك أن التشابه الكبير بين خبرات الواصلين من الصوفية عمومًا يدعو المرء إلى قبول مصداقيتهم، ثم يفسر التناقض بين ما اعتاده عموم البشر في حياتهم، وما يصلون إليه من مفاهيم بطرقهم المألوفة وبين ما يتوصل إليه العارفون من حقائق (بما توصل إليه علم الفيزياء الحديث من أن نفس الظاهرة يمكن تفسيرها بتصورين متناقضين رغم صحة كل تصور على حدة في تفسير بعض الحقائق) ويضرب (لوشان Leshan) مثالًا محددًا من علم الفيزياء فيقول: إن هذا العلم قد اضطر إلى تغيير تصوره عن حقيقة الكون بعد فشله بالطريقة الكلاسيكية في تفسير بعض الظواهر الكونية، وجاء «أينشتاين» وبدل المفاهيم بنظرية النسبية العام والخاصة فأصبح الزمن بعدًا رابعًا، والكتلة صورة مركزة للطاقة، وبذا انقلبت الموازين واختلف التصور الكوني (فإن كان هذا يحدث على

(1) طبقات الصوفية : 92، 103. ابن قيم : زاد المهاجر : 62.

المستوى المادي في المعرفة فلا يستغرب الباحث – كما يؤكد لوشان – أن تكون هناك معرفة أرقى للكون والحياة يصلها الإنسان عن طريق التأمل) [1]، وأخيرًا فإن رقيها قد أفقد اللغة إسعافها بالكلمات الموجودة للنمط المعرفي الشائع بين عموم المتخاطبين.

ومهما ارتقى العارفون واستغرقوا، وطاشت العبارات، وضاعت الإشارات تحت سطوة الحال أو قوة الإشعاعات فإنهم يستفيقون جميعًا على حقيقة واحدة يرددونها وهي أنه لا طاقة لنا بإدراك الكنه، وأن أكمل العاقلين من أقر بالعجز عن تلك الحالة، وكل معرفة مهما حاولت الاقتراب من الذات كانت جهلًا وحيرة وجميع الخواطر التي ترد على العبد فالله أجل منها وأعظم، ومن أراد الموجود بذاته فهو مغرور، وما الموجود عندهم إلا معرفة حال وكشف تبعد بلا مسافات عن الذات، وبهذا كله يتحقق كمال العلم، وتصل العبودية إلى منتهى حدودها وقصارى جهدها فتقف مقرة بعدم الوصول إلى الكنه أو إدراك الذات بل وحتى عن علل الخلق بالكلية وبصريح هذه الاعترافات جاءت أقوال الحارث المحاسبي (243 هـ) والبسطامي (261 هـ) مع كونه كان كثير الشطح إلا أن شطحه تجمد وتحدد عند عظمة الذات، وشارك في تلك الأقوال عمرو بن عثمان المكي، وأبو يعقوب النهر جوري (303 هـ) وأبو علي الثقفي (328 هـ) [2].

الصلة بين الفكر والذكر:

هل هما منفصلان مستقلان، أو أن الذكر يغذي الفكر وبالعكس، وإذا استقلا أو تمازجا فأيهما أعظم من الآخر؟

للإجابة على هذه الأسئلة نجد لها جوابين:

الأول: جاء على لسان الحسن البصري، ويعترف فيه أنهما يتمازجان فيقول: (إن أهل العلم لم يزالوا يعودون بالذكر على الفكر، والفكر على الذكر، ويناطقون

(1) مالك بدري : التفكر من المشاهدة إلى الشهود : 48.
(2) طبقات السلمي : 17، 20، 47، 93، 92، 88.

القلوب حتى نطقت بالحكمة) [1]، بمعنى أنهم يذكرون فترق الأفئدة فإن تفكرت ازدادت سموًا وجلاء فيظهر أثر الفكر في الحضور مع الذكر من جديد، وهكذا يراوح المؤمن بينهما فيزداد بكل منهما صقالة، ويساعد كل منهما على شدة الآخر وتأثيره في النفس والقلب، هذا من جهة، وأيضًا فإنهما يلتقيان عند الذكر القلبي، فالذاكر بالقلب يكون متفكرًا في معنى الجملة أو الاسم في الوقت الذي يجري فيه اللفظ على قلبه.

وهناك من يفصل بينهما جارحة ويفضل أحدهما على الثاني ومنهم الجصاص صاحب أحكام القرآن، إذ نراه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ** ﴾ [النساء: 103]، يقول: إن الذكر هنا ليس هو الصلاة كما مر (ولكنه على أحد وجهين: أما الذكر بالقلب وهو التفكر في عظمة الله وجلاله وقدرته، وفيما في خلقه وصنعه من الدلائل عليه وعلى حكمه وجميل صنعه، والذكر الثاني الذكر باللسان بالتعظيم والتسبيح والتقديس، والذكر الأول أشرفها وأعلاها منزلة) [2]، ويرجع الغزالي وابن قيم الفكر على الذكر بناء على أن الفكر ذكر وزيادة أما أنه ذكر فلأن المتفكر يرد على قلبه أسماء الله وصفاته أو آلاؤه ثم يزيد على ذلك طول التفكر في خلقه وإبداعه وآياته ويزداد يقينًا ورسوخًا وخشية وهيبة وشكرًا، وكلها من أعمال القلوب، وذكر القلب وعمله أفضل وأشرف من عمل الجوارح وذكرها [3]، وبهذا التفريق سما الفكر وارتقى أصحابه حتى اعتبر عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الدباغ أن صاحب الفكر يطير وصاحب الذكر يسير [4]، وأصحاب التفكير هم أولو الألباب حقًا كما أخبرت آية آل عمران.

(1) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ج 1 : 228.
(2) أحكام القرآن ج 2 : 265.
(3) الإحياء : ج 15 : 64، ومفتاح دار السعادة : ج 1 : 228.
(4) مشارق الأنوار : 107.

خاتمة

التأكيد على الأوراد أداء وقضاء

ما مضى طوال رحلة المجلد هذا كان في الأوراد وأحكامها وربطها بالوقت وتنويعها ومحاولة ترتيبها، ونختم بوجهة نظر الصوفية في ضرورة المحافظة عليها أبدًا وحتى في أوقات الرخص أو الشدائد، ومن فاته ورده فعليه قضاؤه.

يؤكد أبو سليمان الداراني والسري السقطي والحضري والنصر اباذي على أداء الورد والمحافظة عليه، بحيث يلتزم المريد به منذ أن فرضه على نفسه أو ألزمه به شيخه وجعلوا المداومة على الأوراد أصلًا من أصول التصوف بعد ملازمة الكتاب والسنة وترك الأهواء والبدع وتعظيم حرمات المشايخ بل اعتبروا المواظبة عليها هي الطريق إلى الله للعباد والزهاد، وقالوا الوصول إلى الله لا يتم إلا بالمحبة والأنس وهما لا يحصلان إلا بالذكر الكثير والحفاظ على الأوراد.

وعللوا لزوم المداومة بأن ما فات لا يمكن تداركه أبدًا لانقضاء وقته ومرور زمنه المرتبط به وهو لا يعود، ولأن المواصلة والاستمرار سبتين بهما المريد النقصان من المزيد، وتعرف بهما قوة العزم والشدة من وهن العادة والفترة، وأيضًا فإن من لزم الأوراد وقام بالذي قد لزمه لم يمس في عمى، وصح له بذلك سر الوجود وجاءته الحقائق تترى من المعبود جل جلاله، وأضاف ابن زروق أن المواظبة تستلزم الموافقة والنظر للحكم الإلهي في الوقت وإلا كان المريد فارغًا من التحقيق والوصل، ولم يقف بالمواظبة عند حد الثبات على عدد معين من الصلوات أو الأذكار بل اشترط مع المداومة الزيادة فيها باعتبار العمر والوقت لا باعتبار العود، أي أن يزيد في العدد والتنويع لا في التكرار للشيء بنفسه، وإنما اشترط الزيادة والتنويع مع المواظبة لأن من استوى يوماه فكأنه لا يعمل شيئًا، ومن أدى أمسه على نحو ثم قصر في يومه فليس له إلا أمسه، ويثبت على ورد حتى يؤتى ثماره

فينتقل إلى آخر [1].

وإذا أكدوا على المواظبة فإلى أي مدى يستمر في التزامه الوردي عدا الفرائض والتكليفات، هل يواظب حتى تأتيه الحقائق فيغني ورودها عن ورده أو أن الاستمرار أبدًا حتى الموت؟

لا نجد من يقول بانقطاع الأوراد بمجيء الواردات إلا أبا النجيب السهروردي فهو الذي قال: (المريد يجب ألا يخلو ظاهره من الأوراد وباطنه من الإرادات إلى أن ترد عليه الواردات، فحينئذ يكون مع الواردات لا مع الأوراد ولا مع الإرادات) [2]، وهذا من الشيخ ليس على عمومه بل يصلح لمن تحقق بالوارد ودام وارده تحققًا وحالًا بحيث يحل عمران باطنه به محل عمران ظاهره وباطنه بالأوراد، ولكن السالكين ليسوا على حالة واحدة، والمنح والموارد لا تدوم بشهادة كثير من العارفين والمكاشفين، والبواطن يسرع إليها التغير والتحول، لذا فقد انتبه عموم السالكين إلى ذلك وأكدوا على الاستمرار والمواظبة حتى ساعات الشدة، والأمثلة وفيرة على ذلك، فعروة بن الزبير أحد فقهاء المدينة السبعة لما قطعت رجله وهو عند الوليد بن عبد الملك ولم يشعر لم يترك ورده في ليلته [3].

وكذلك لم يتركوا أورادهم في أسفارهم لأن أحوالهم في السفر والحضر سواء، يحدثنا الطوسي أنه رأى من كان يسافر في البادية على الوحدة ولا يترك ورده عن التطوع وصلاة الليل والفضائل والسنن والآداب التي كان يستعملها في الحضر [4]، وقص لنا محمد بن إسماعيل الفرغاني أنه كان يسافر لمدة عشرين سنة هو وأبو بكر الزقاق، ومحمد الكتاني فيقوم كل واحد منا بما اعتاده من أوراده، فالكتاني يصلي من أول الليل إلى آخره، والزقاق يجلس مستقبلًا القبلة، والفرغاني

---

(1) انظر : الرسالة القشيرية : 412، 438. فوائح الجمال : 148، عين العلم وزين الحلم : ج 1 : 108، طبقات السلمي : 15، قوت القلوب ج 1 : 124، ديوان ابن عربي : 60، قواعد التصوف : 58، 135.
(2) آداب المريدين : 57.
(3) ابن خلكان : وفيات الأعيان : ج 2 : 419.
(4) اللمع : 208.

يستلقي مفكرًا، وعند الصباح يصلون جميعًا الصبح بوضوء العتمة [1]، وبين القشيري والجيلاني أن الصوفية عمومًا لم يتركوا شيئًا من أورادهم في أسفارهم إما لأن الرخص شرعت لمن كان سفره ضرورة وهم لا ضرورة تدفعهم للسفر فلا شغل لهم يلزم معه السفر، أو لأن السفر زيادة في أحوالهم فلا ينبغي أن يحصل له خلل في أعماله وأحواله لسفره، وإنما الرخص للضعفاء والعوام، أما الصوفية فهم بمجاهدتهم وفتوتهم أقوياء فشأنهم العزيمة أبدًا في جميع أحوالهم [2].

ومما يدل على أنهم لم يتركوا الأوراد لشدة أو في سفر كما قلنا أو لضعف أو كبر سن ما نراه عند الجنيد وغيره ممن لم يتخلوا عن أورادهم مع هرمهم وشيخوختهم، وظل هو وغيره على ذلك حتى ساعات الموت، فقد دخل أبو العباس ابن عطاء الآدمي على أبي القاسم سيد الطائفة وهو في النزع الأخير فسلم فلم يرد فمكث ساعة ثم رد، وقال اعذرني فقد كنت في وردي ثم حول وجهه وكبر ومات، واختتم القرآن ساعة الفراق ولما كلمه أبو محمد الحريري في ذلك قال الجنيد: (ما رأيت أحدًا أحوج إلى ذلك مني في هذا الوقت وهو ذا تطوي صحيفتي) [3]. وقال ابن المعتمر: ذهبت ألقن أبي عند الموت فأومأ إليّ بيده: دعني فإني في وردي الرابع [4].

وإذا عرض عارض بشيء من مرض أو غيره فقد ألزموا المريد القضاء في ليل لما مضى من نهار أو في نهار لما فاته من ليل، إذ النهار والليل خلفة كما قال جل شأنه: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا** ﴾ [الفرقان: 62]، أي يخلف أحدهما الآخر ويتعاقبان فيقضي في كل منهما ما كان في الآخر، وفي كل منهما درك ما فات وخلف ما سلف من الذكر والشكر [5].

---

(1) الرسالة : 290.
(2) الرسالة : 291، والغنية لطالبي الطريق الحق : ج 2 : 156.
(3) تاريخ بغداد : ج 7 : 248، وطبقات الأولياء : 134.
(4) قوت القلوب : ج 1 : 122.
(5) نفسه : ج 1 : 27.

واستعمل المكي لفظة درك ما فات بدلًا من القضاء لأنه لا يقضي إلا الفرائض وإنما شددوا على التدارك رياضة للنفوس وخوفًا من أن يعتاد السالك أو العارف معًا التراخي والترخص والبطالة [1].

وتحقيقًا لهذا النهج فقد كان لمحمد بن سيرين (110 هـ) سبعة أوراد في كل ليلة فإن فاته منها شيء أداه بالنهار [2]، وكذلك فعل عبد الله بن عون بن أرطبان (151 هـ) فكان يقرأ سبع القرآن كل ليلة فإذا لم يقرأ بالليل أتمه بالنهار [3]، وتوالى الصوفية يفعلون ذلك، والله جل وأعلم ونعم المولى ونعم النصير وهو ولي التوفيق.

(1) المكي : قوت القلوب : ج 1 : 34 – 35، زروق : قواعد التصوف : 135.
(2) ابن سعد : الطبقات الكبرى : ج 7 : 145.
(3) نفسه : ج 7 : 28.



فهرس الجزء الخامس

تابع فهرس الجزء الخامس

تابع فهرس الجزء الخامس

تابع فهرس الجزء الخامس